

الَّذِينَ لَهُمْ فِيهَا رِزْقٌ جَارٍ جَارٍ فَلَا يَمَسُّهُمُ فِيهَا ذُلٌّ لَّا يَنْبَغِي لِلرِّسَالَةِ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْإِسْلَامَ فَاسْتَأْذِنُوا مَن قَبْلَ ذَٰلِكَ وَلَوْلَا فَتْنَةُ أُولَٰئِكَ لَفُتِنَ النَّاسُ عَظِيمًا

المجلد الثامن عشر
العدد الثاني
1987

القصة السفينة

مصنف محمد صغیر بن فضل الدین ابن العربی مطبوع و مخزن طبع حیدرآباد طبع شد

عَلَّمَ نَبِيَّ اللَّهِ مُحَمَّدًا بِقَوْلِهِ إِنَّكَ عِنْدَ
فَاتَا وَالْأَوَّلَى فِي الْعِلْمِ أَهْلًا مِنْ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صَلِّ عَلَى رُوحِ رَسُولِكَ كَرِيمَا

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ أُمَمٍ سَلِيلَةٍ
وَالِهِمُ الطَّاهِرِينَ أَصْحَابِ الْوَلَدَيْنِ مَن يُوْحَاكِيَا اسْتَوَا وَفَوْقَ رُوحِ
وَمَعِيَّتِ وَغَيْرِ صِفَاتِ اللَّهِ سَكَنَ الْوَنُ كَمَا سَمِعْنِي يَهْدِي أَوْ كَيْسِي عَقِيدَتِ رَهْنِي جَا
وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ سَبَّ سَيِّدِ طَرَفِيهِ صَحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَاتِفُ لَيْضِ هَيْبَةٍ وَهَ انْ
تَشَابَهَ كَوَانِي حَالَتِ بِرُكْنَتِي تَحْتِ اَوْرَاسِ كِي مَرَادُكَو اللَّهُ بِرُسُونَتِي تَحْتِ اِسْبَاتِ
كِيَا عَمْدِ فَيْضِ فَرَايَا اِمَامِ مَالِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَكَنَ اِلَا اسْتَوَا مَعْلُومُ وَكَيْفِ
عَجْهُولِ وَاِلَا اِيْمَانُ بَهَا وَاجِبُ السَّوَالِ عِنْدَ بَدْعِهِ لَيْكِنَ بَعْدَ الْوَنُ
قُلُوبِ اِسْ فَيْضِ بِرِاضِي نَزْهَةِ آخِرِ كَارِاسْمِي خَوْضِ وَفَكْرِ كَرْنِ وَالْوَنُ كِي دَوْرُ
هَوْنِ اِيكِ كَرُوحِ شَبْهِيْنِ كَا جَنْهُونِ نِي مَعْنِي طَاهِرِي بِحَقِيْقَتِ كُوْجُودِ

دوسرا منفرین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا
لہذا دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علماء منکملین کا ایک تیسرا گروہ اٹھ
کھڑا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات
کے بدولت (خداوند کو بدایت دے اور اون پر رحم فرما دے) از سر نو یہ فتنہ
پہ ترانہ ہو گیا۔

مشبہ ہائین نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت ادن حاکم صفات متشابہ سے بعض
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جبکہ اوس کے ظاہر
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جاسکے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا
یہ سمجھا کہ بیٹھایا قرار پکڑا عرش پر یا ٹھہرا و قائم ہوا تخت پر علیٰ ہذا فوق سے جہت مکانی
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنوں کے
حل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان متعالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ
لوازم جسمی کا جو توہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جائز رکھا اور اوس شخص کا نام معطلہ رکھا
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ کہیں کہیں شیخی
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہتیرے ایسے صحیح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں یہاں
مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ فرمایا ہے پاک ہے اٹھا اوس چیز سے

جو اوسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان تشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اودن لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اوس کے رسول نے کسی صفت سے اوسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اوسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ ہکو اوس کی حقیقت معلوم نہ ہو اور اوسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جاننے کے ان الفاظ سے وہ معنی پر گزرا۔ نہیں ہیں جو جسم بالوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالتصریح شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اوس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ تکویناً مفصلاً معلوم نہ ہو۔ مگر محجباً اوسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سنے تو اسکو اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ اوس کے ذات مطلق کو حاصل ہو۔ پس یہ شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہو کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اوسکی توجہ مقصود ہے یا اوس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی سی نسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا

خاندہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلمین
 جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کر نیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ
 وہ اذن سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عباد اللہ
 کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور
 ہے کہ وہ اذن باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جنکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو
 یہ ضرور ہے کہ اذن سے کہہ دیں کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم
 اوس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دو۔ سری بات میں خوض و فکر کر و کیونکہ جاہل
 سے کہا گیا ہے فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ تُعْلَمُونَ ۱۴ ع ۱۲ جب
 یہ جاہل عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تو اذن سے کہہ دیں کہ
 وَمَا أَوْثَقْتُمُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۵ ع ۱۰۔

اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں (یعنی کسی لفظ کے ظاہری معنی
 کو دور کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں) دے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم
 یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استغناء لا ہو تو حرام ہے
 دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے۔
 تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے
 تلبویل کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن
 میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً
 لفظ استواء و فوق ہے پس اسکی جو معنی اوس کے ذہن میں ہونگے
 یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اس کا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اس سے
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنا والے پر توقف کرنا واجب ہے
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں
 عارض ہیں ایسا ادنکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے
 یا محال و دوسری یہ کہ ادنکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً
 و یقیناً جائز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنوی
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعَرْشِ**
 پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں کچھ پریشانی نہیں
 ہے۔ لیکن تردد یہ ہے کہ آیا اس آیت میں لفظ فوق سے یہی علو بمعنوی مراد
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اوپر محال ہے جو جسم نہ
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استواء کی تاویل ہے یعنی اس
استواء سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہو جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر
نہیں لکھتا ہے بلکہ مهندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں
تصور کر نیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے پلم یعنی بدن کے
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے
ساتھ بنفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً بسبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اس نے قلب انسان میں یہ عادت رکھی
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نہ کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلیمیہ
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھ اسکا علم
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع
ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے محال ہونیکا
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِهِ اللّٰهُ تَبْدِيلًا**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ ازلی و علم سرمدی نے اسکو
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اسکا نتیجہ بھی واجب اور اسکا نقیض
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اس
خلاف میں علم ازلی کا جہل سے انقلاب اور مشیت ازلی کا فقدان لازم آئے گا
اور یہہ دونوں محال و متنع ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اس پر دو امر ضروری ہیں ایک
یہہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہہ کہ اسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے
کہ استوار سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوئے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحا
فرما ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ۱۷

اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی تھی
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حد درجہ کوشش
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بہتر کانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس
کی تشویش سے ہراساں رہتے تھے پہر اس زمانہ میں جن لوگوں نے اون کی
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بہتر کایا اور دلوں میں اون شبہات کو ڈالا
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کر نیوالے
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں اسید ہے کہ ادا نام باطلہ سے لوگوں کے دلوں
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت و وجہیروں سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہہ کہ اس
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہہ معنی منافی

تشریح ذات مطلق نہ ہو جسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں
 ہی احتمال ہوں لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً مستحکم
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ **وَهُوَ الْاَكْبَرُ فَهُوَ قَبْلَ عَرْسِ** کیونکہ وضع
 لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوق
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و مستحکم ہو گئی
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے لیکن استواء
 الی السماء اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہیں تاویل کے
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد
 نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل ان کہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر حمل کر نیکی نسبت کچھ گفتگو
 کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم
 فی المعنی و متشابه فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ و متشابه فی المعنی ہے تفصیل
 اس مجال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں لکن قال اللہ تعالیٰ **فَہِیَ تَحَاوَتَا عَلٰی عَرْشِکَ**
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہتوں پر **وَلَهَا عَرْشٌ عَظِیْمٌ** اور
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ غام میں ہوتا ہے جسے

سے اجرائی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی بانی
شاہد و گواہ شاہنشاہی کے نہایت بزرگوار ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت و اوزم شاہ
شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ
ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے
چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے
لہذا اسکا محل سب مکانوں سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان
و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور
مہیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات
مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے
ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس
کیفیت و مہیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش
جسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوسپر تیار
ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا
کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات
اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور
صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش رحمانی کی مفارقت ہے کیفیت و صفت
استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار قبحن معنوی و ظاہری مناسبات باہمی
کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا بائیکہ دیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استواء و عرش کے معنائیں تشابہات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت ہے
 انصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اوں صفات کے
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اوں چار پاؤں کی مشابہت جس پر
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریفین میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے
 حامل بھی چار ملک ہیں وَلَا يَنْ جَرَّيْرٍ عَنْ أَبِي سُرَيْدٍ مَرْفُوعًا لِحَدَّثَنَا أَبُو
 أَرْبَعَةَ الْحَدِيثِ

دوسرے لفظ استواء کا کئے معنوں پر مشتمل اور محتمل ہے از انجمله ایک معنی برابر و
 ہونیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ هَلْ كَيْسُ كَوْنِي الَّذِي يُعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
 يُعْلَمُونَ ۝ ۳۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا ہونیکے ہیں کیونکہ ہر چیز
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پہنچے اپنے حد کمال کو تو کہتے
 ہیں کہ برابر کر دیا اور سکویئے پورا کیا کما قال اللہ تعالیٰ فَسَوَّاهُنَّ سَوًى
 ۳ ع ۳ فاذا اسوئته وفتح فتیما من مروجی ۳ ع ۱۴ یعنی جبکہ کامل و برابر کر دیا
 اسکی صورت کو تو اوسمیں روح کو پہنکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول
 روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فاذا استوت انت
 ومن معك على الطائ ۱۸ ع ۱۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں کقولہ تعالیٰ
 فاستووا على ظهورهم ۲۵ ع ۷۔ او۔ نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پکڑنے کے ہیں
 کقولہ تعالیٰ واستوت على الجودی ۱۲ ع ۴۔ اور کبھی بمعنی سیدھا
 کھڑے ہو جانیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فاستوى على سؤده ۲۶ ع ۱۶
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استواء الشمس کہتے ہیں وقت

بصفت النہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کالرّیح فاذا انزلت فصل یعنی
 یہاں تک کہ برابر ہو جاوے آفتاب تیرے سر کے اور پشیل نیزہ کے سیدھا
 جیسے ڈھل جاوے نماز پڑھ لے اور کبھی یعنی مسلط ہونیکے ہوتے ہیں جیسے
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرْعِی الْعِیَاقِ ہِیْنَ خَیْرِ سَیْفِ
 وَ دَمِ مِہْرَانِ اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون
 کی حاجت کے اور نیزہ یعنی قصد کرنے کے آئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ کھولائی
 خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا لَّتَمَّ اسْتَوَىٰ اِلَی السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ

لَسَمَّوَاتٍ ۚ ع ۳

بیان بالا کا حاصل اس قدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے
 تو آیت کریمہ **لَسَمَّوَاتٍ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** میں کئے مختلف معنوں کا احتمال
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ
 زعم ہے کیونکہ حکم عبارت ہے اوس سے کہ از روئے لغت کے اوس کے
 ایک ہی معنی اور اوپر دینے دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو درحالیکہ
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں
 پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو یہ کہ کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا
 حصہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے تشابہ کی جو محکم کے
 مخالف ہے کیونکہ حکم نین تیغ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور کبھی حکم فی المعنی نہیں ہو سکتی
 بالفرض اس لفظ متشابہ میں جبکہ مفہوم کے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک
 معنی بٹرنے یا قایم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ تمہاری
 فرضی معنی ہوئے نکتہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ
 مراد الٰہی کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جہین
 کیفیت اور مہیت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہائے لغوی کی بھی کیفیت استوار
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتَ**
اَمْنًا وَهَنًا مَعَكَ عَلٰی الْفَلَکِ مِنْ اِسْتَوٰی کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو
 ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 ذہن میں حاصل ہوگا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرورة یہ معنی بھی مع الکیف
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف ہے اوس سے اس کی کیفیت کو دور
 کر دے تو اس کی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی تھے۔ پس اس سے ثابت
 ہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نامعلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی
 اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ**
وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُوْلٌ کیونکہ لفظ استواء کا منصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے
 معنی غیر منصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی
 معنی معلوم نہ ہوئے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس
 قول الاستواء معلوم کی یہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو
 ہر کس و ناکس کو معلوم ہیں کیونکہ واضح نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک تثبت
 مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کو پہاڑ کی
 کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر بمعنی لغوی کے تو صحیح
 ہے مگر اس کے بیٹھنے کی کیفیت ہم کو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گویا ہاں کیفیت
 مجہول کے یہ معنی ہوئے کہ اس کا بیٹھنا دونوں طرف ہے یا چاروں طرف یا کوئی اور دور
 صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا
 بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماجرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان
 لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس صد ہزار افسوس **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ**
حَقًّا قَدْرًا ع ۱۴

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اوسکیو کہا جسکو
 خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اوسکو نہیں بدلا اور
 نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاکر لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اسکو دوسرے
کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض
الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں متعل
ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں بولتے اول کی مثال لفظ استواء
ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان
سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہ ہو جن کو
وہ عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استواء کی معنی است
استاد کے ہیں یہ دو لفظ ہیں پہلے (لفظ راست یعنی سیدھا) سراسف
وانتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں انحناء و اعوجاج یعنی تیرہ
ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاء یعنی کھراٹا)
سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی
صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استواء سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے
جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست باستاء سے وہ معانی
ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاو
ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استواء کے نہ ہوے
پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا دہان
جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں تحالفت نہ ہو صفات متشابہ میں شاید
ہی لفظ یکا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک
و استعارہ وغیرہ امور میں مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب میں یکا کا اطلاق دو

معنوں پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی و
پٹھہ وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مختص ہے
اور جسم مقدار معین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر دو جسم
جسم کے ٹھرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دوسرے معنی پر بطور استعارہ
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہیں ہوتے نہ حسیہ
عرب کہتے ہیں **الْبَلَدُ فِیْ یَدِ الْاَکْثَرِ** یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں ہے
اگرچہ اسکا ہاتھ لٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم
ہوتی ہے (یا در ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی
رو سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال **اَصْبَحَ** ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ
کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **کَلْفُلَانِ اَصْبَحَ عِنْدَ**
فُلَانٍ اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اسکی
معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو پس وہ فارسی میں چشمہ
ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب
میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کو لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے
اسی طرح اوبن لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ **استوی علی الشجر**

وارد ہوا ہے تو ہم کو بچا ہے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کر نہیں
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صیفون
 کے پلے سے دلالت و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہونے کی وجہ سے
 بچنا ضرور ہے اسی طرح اوسکی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ
 جب شمع میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں بچا ہے کہ اوسکو بازو بھی
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کر آنے سے
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اوسکو جہت بھی مقرر کریں
 پس جس طرح یہ تفریع مجاز نہیں اسی طرح جمع و تفریق بھی روا نہیں
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیتا ہے کیونکہ یہ
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات
 کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے
 تشبیہ کا دم پیدا ہو گیا اور یہ کہہ سکتا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کیونکہ ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور لو
 میں بڑے مشکلات جگئے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ
اوس سے متصل پئے درپئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع کا متفرق
کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمیں ضعیف
ہے اوس پر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہر
وَهُوَ الْغَافِرُ فَوْقَ عَرْشِهِ ع ۝ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے اور یہ نہیں
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت
کرتا ہے جو قاهر کو مقہور پر ہے اور یہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ
قاهر کا اسی کو بتلارہا ہے بلکہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاهر ہے
بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو
علامہ پر فوقیت ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے
کیونکہ جب تک دو وزن میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ تبلاوین تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا اس

اجمال کی تفصیل الجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے اور سکا،

باز آدم بر سر مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور تشابہ فی الکلیف نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض لوگ کا زعم ہے، کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا متحقق ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ تشابہ ہوا پس اس لفظ تشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محتاج کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجوہ و غلبہ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ رائے کے ساتھ متعلق تو کبھی اس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

رہا کہ علماء درست ہے اور نہ علماء روا۔
تاویل کے بھی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا
جو مراد قایل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حل مجاز پر کرنا تاویل
اول مجر و عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ علم حقیقت کا
پورا پورا لگاؤ ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَعَالَى إِلَّا اللَّهُ
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝ ۳۹ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے
انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تقاضا مرتفع ہو جاتا ہے
جس سے اس کا ایمان کامل ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ جملہ آیات کی تصدیق کرے

کیونکہ یہ مصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے ادسہ اریقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے
 اَلْكَافِرُ اَلْاِيْمَانُ كَلِمَةُ (النَّجَارِ) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم
 بالصواب یہاں بعض حضرات نے الا اللہ پر وقت کیا ہے اور بعض
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت نغمہ راز کے رمزیاز دہم
 میں ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کما قال اللہ تعالیٰ
 عَزَّوَجَلَّ وَلِنُعَلِّمَهُنَّ تَاْوِيْلَ اَلاَحَادِيْثِ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِهِ وَلٰكِنْ
 اَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ ۱۲۷-۱۳- یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب
 عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامر کی جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو
 راسخون فی العلم ہیں مستثنیٰ ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے
 باعث سے حل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہ حل بے محل ہوتا ہے
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ قَالَمَّا
 الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ رِیْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَكَ اَتَشَابَهَ مِنْهُ اُتَّبِعْتَنِيْ
 وَابْتِغَاءُكَ اَوَّلِيْهِ يٰہٰن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ایسی تاویل اہل
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام

کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال عزم و احتیاط
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کھولا اور نہ دوسروں کو کھولنے
 دیا بلکہ اوس کے بند رکھنے میں نہایت اہتمام و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے
 کہ آیات فوق و استوا و ابراد و سر کے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ و غیہم نے کی ہے کیونکہ اولاً اوسکی اذنی کو حاجت ہی
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ الطینان طلب کا تھا اور اوس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے
 تھے ثانیاً اوس زمانہ میں اصحاب زینج کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازیں رفتہ رفتہ
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و مشبیہ و کراسیہ و معتزلہ و جہمیہ و غیر ہم کا خروج ہوتا
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل بیرو وجہ و غیرہ کی معانی مجازی
 کا محل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح مشبیہ نے تشبیہ
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ نہجہت فوق مطلق کو یہ
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بعیدہ انکار کیا
 حقیقت کو مجاز پر چل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کراسیہ
 نے سرے سے اسکا انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر بٹھا دیا اور بہت
 فوق ہی میں مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں احادیث
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے محکمین رحمہم اللہ علیہم نے
 ناچار اوس کی تردید کے لیے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس
 سے اطلاق حق و تنزیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پاوے اور اس
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابق کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نایکدگر تطبیق دے۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جاریہ کی اشارۃ دلالت کرتی ہے کہ تفسیر اشارت الی السماء یعنی یہ تشبیہ جہت سماء کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَمِنْهُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ** ۲۹ ع ۲ اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جاریہ و آئینہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی ہے مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تضاد و تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سماء ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی السماء کو اوس کے ظاہر پر چل کرین تو فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لَوْ أَكْثَرُ دَلِيلٍ يُبَيِّنُ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَيْطَةً عَلَى الْثَرَىٰ تَابِلٍ نَّكَذِرُ شَهْرِي يَا اَلْعَرْشُ کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس غرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہے گی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جو پابند تشبیہ ہیں تشفی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع ادا م باطلہ اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہم نقل نہ ہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرت یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ **عَلَى الْعَرْشِ** اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اوسکی ذات سے کرسی و سماء و ارض و مابینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا مذکور قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں بالجائز معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کے صفت علم کی مراد لینا عقلاً قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ نظماً ارداء عقلاً بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے مثلاً شاعرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا ہے

إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل حبث منافی الوہیت ہے رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور نہ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ بین انفکاک جائے ہوگا یا نہ ہوگا در صورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہوگا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جزم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہاں صفت علم الہی کی پائی جادگی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور ہی ہوگا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما عقلاً و نظماً ہرگز انفکاک مستور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے مثلاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحدیث جہتی پر چل کر ناخلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

نقلاً یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استواء ایک صفت ہے پس مطلق استواء کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلاف منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات و احادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ و احادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جبکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شرع منہی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سر اسر کیف ہی جو سنائی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات و احادیث سے تعمیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہاں کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تعمیم کی کنجائش بھی رکھ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سماء کو تسلیم فرمایا (یہاں مزید بھی نا فہون اور کم عقولوں کے مقابلہ میں واقع ہوا) مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی (یہ خوب یاد رہے کہ آپ کا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ آیا ہے) سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا (یہاں کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جمعی سے ہے۔ اگرچہ لفظ ہر سماء کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نفعی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِتْمَ وَحْدَ اللَّهِ ع ۝ ا کے ہر جہت میں وہ موجود ہے اور کوئی جہت اس سے خالی نہیں تو یہ جہت فوق عرش و سما کا کب اس سے خالی رہ سکتا ہے اَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَقَ اللَّهُ بَاطِلٌ (تفصیل) چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبل کی ہے کہ عقول عامہ اس کے ادراک میں قاصر ہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ ندی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی کا انکار کر جاتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور میں جبکی عقل سلیم نہیں ہوتی تو کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شارع نے بمصادق اُن کی تَحْکِیْمَ النَّاسِ اَحْکَمَ قَدَرِ عَقُولِهِمْ (الدَّیْلِی حُجَّتِ عَبَّاس) کے جہت اشرف سے سماء (علو) کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت علو سے ذات مطلق کو فی السما علی العرش ہی مقید و محدود نفرما دیں گے بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاویں گے کہ وہ ہر جہت میں ہر جہت میں فوق ہر وجہ داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور بے جہتی میں تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اس کو نہیں تو وہ لامکانی ہے جسکا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فنبھا ان الله اعلم بالصافات۔

بیان بالا ایک مختصر تنہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے نسبت لیکن اب ہم یہاں اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات تشابہ کے باب میں پیش کیا ہے۔ اور پھر اون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں نے

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے
 او سکو بجنہ نقل کریں گے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلال سے
 حق جل و علا کی تفسیر فی التشبیہ کو ثابت کر کے دیکھا دینگے انشاء اللہ
 المستعان و علیہ النکالان۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال
 سائل ہے اور اقول سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال۔ فضل اول بیان میں ادن آیتوں کے جن سے استواء خدا کا عرش
 ثبات ہے۔

أقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استواء علی العرش ثبات ہے بلکہ
 اوسکا منکر کا فرض ہے کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوسیرایان لاوین اور اوسکی معنی نکرین
 اگر کسی مجبوری سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھنے یا ٹھرنیکے ایسے معنی نہیں
 جو سراسر کفایت ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّعًا
 رَبُّ اللّٰہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر بیٹھا تخت پر اور
 آیت دوم سورہ یونس میں اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَدِیْہُمَا تَمْسُکُ السَّمٰوٰتِ وَہُمَا
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر قایم ہوا عرش پر موضع الثمان
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر و تدان سی ہوا انتہی۔

اقول۔ یہاں یہ امر شہ نہ رہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پہر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہوا اسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پہر قیام ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجھا ہے تو غلط ہے والا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ **استوی** کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے۔
سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا حکم و خود رائی ہے۔

(۲) **ایام ستہ** کا ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتیوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں **ایام ستہ** سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوئے ہیں درحالیہ جن ایام میں خلق ارض و سما کے بعد استوار علی العرش حاصل ہوا ہے اس کے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پہر خالق عرش و سما کے استوار کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ عبارت جائز نہیں۔

(۳) یہاں یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استوار عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استوار کی بعد خلق ارض و سموات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفضل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات
یعنے ارض و سموات و مابینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم
ٹھہرا یعنی تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق بعرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش
ہی محل تدبیر رب ہی پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے جو ایک خاص نسبت ہے
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝
قال۔ آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلٰمِزْیٰلَا مَتَّحِیْنَ خَلْقَ الْاَرْضِ و السَّمٰوٰتِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی الْعَرْشِ اُسْتُوٰی اَمَّا رَہے اس شخص کا جس نے بنائی
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے
جس طرح استواء ثابت ہوا اسی طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آمارنا
اد پر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

اقول۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہ کے رحمن کا استواء علی العرش
تو ثابت ہی ہے مگر بموجب قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوچھٹ
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا ٹھہرنا
ہی ثابت نہ ہو سکا جو بنائے ثبوت جہت تھا تو پہر جہت فوق کے ثابت
ہو نہیگا دعویٰ اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلٰمِزْیٰلَا یعنی
قرآن امارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدّر
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالفرض عرش سے

نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو باوجود
 سے پانی اور آسمان سے غلاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کا
 اسی مقام میں ہونا لازم آدیکجا جہان سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہ
 ایک بے معنی خیال ہے (نزول میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف
 حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کریں گے) لکن اگر تمہیں جس
 عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ کہ فی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ
 وَمَا بَیْنَهُمَا وَتَحْتَ الثَّرٰی ع ۱۰ ع ۱۱ میں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
 طرف جو ان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات
 مطلق کے ساتھ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلْاَرْضُ اَحَدُ
 اُسْتَوٰی کے مقابلہ میں وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ بھی وارد ہے
 اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اشارہ
 فرمایا ہے وَالَّذِیْ کَفَّ نَفْسِیْ عَنْ حِیْثُ یَّشَآءُ لَیْسَ بِنَبِیٍّ مُّکَلِّمٍ اِلٰی الْاَرْضِ السُّفْلٰی
 اَلْهَبِطِ اَعْلٰی اللّٰہِ (الترغیث) یہاں یہ امر بھی نہایت عجز قابل ہے کہ حق تعالیٰ نے
 اَلْاَرْضُ عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ ہی آسمانوں اور زمین اور مابینہما
 و ماتحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اسی کے
 تحت میں موسیٰ علی نبیہا وعلیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَهَلْ
 اَنْتَ حَدِیْثٌ مُّؤَمَّنٌ اِذْ رَاَ نَارًا اَقَالَ لَاهِلُهَا اَمْکُؤُا اِلَیَّ اَنْتَ
 نَارًا اَعْلٰی اَنْتُمْ مِنْهَا یَقْبَسُ اَوْ اَحَدٌ عَلَی النَّارِ مَدِّیْ فَلَمَّا اَبَا مَا نُوْدِ
 یَا مُوسٰی اِلَیَّ اَنْ اَرٰ رَبَّکَ فَاَخْلَعْ نَعْلَکَ اِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی

وَ اَنَا اَخْلَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِي اَوْحِي اِنِّي اَنَا اللهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِي اِنِ اعْبَادُ
 تَاكُمَا ذَاتِ مَظْلَقٍ حَقِّ سُبْحَانَهُ تَعَالٰی كِي سُبْتِ عَرْشِ وَ اَرْضِ كے ساتھ ثابت ہوں
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام کے مسلح
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہو چکی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اولیٰ ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ اسکی احاطت ذاتی
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استواء کے ساتھ
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اس کے غیر کے
 ساتھ جو ارض و سماء و مابینہما وغیرہم میں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استواء
 رب کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و ملکیت عالم
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استواء
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ
 اَلْكَرَّ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے تنزل سادس
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان پدیدون کے سمجھنے کا لائق ہو تو
 وہ ان دیکھے اور سمجھے۔

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی الْعِزِّ اَسْتَوٰی کی تفسیر مولانا شاہ عبدالقادر صاحب مفتح القرآن

میں اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخت شکر کر نیوالا عرش کے اوپر رہا
یعنے سب سے بلند ہے اوسکا مکان بسبب بزرگی نہ بسبب رہنے کے جو وہ کسی
مکان میں نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں بلکہ ایک عالم نے کہا ہے
کہ عرش کا مقدور نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھاسکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اوسے اپنی قدرت
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہاں مولانا صاحب نے تو
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لئے اور نیز
علی العرش اوس ذات مطلق کا علو نہ صرف رتبی ہونیکے ذکر پر اتفا کیا بلکہ فوقیت
مکانی کی صاف نفی کی اور پھر اوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ میں کیا
ہے فالحمد للہ۔

قال۔ آیت چارم سورہ حدید میں ہے هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ اُسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يَكُنْ لَّيْلٌ وَّ يَكُنْ نَهَارٌ وَّ يَكُنْ
ظَهْرٌ وَّ يَكُنْ لَحْوٌ وَّ يَكُنْ غَدَا وَّ يَكُنْ اَمْسٌ وَّ يَكُنْ اَصْبَحٌ وَّ يَكُنْ
مُغْرِبٌ وَّ يَكُنْ اَمْسٌ وَّ يَكُنْ اَصْبَحٌ وَّ يَكُنْ غَدَا وَّ يَكُنْ اَمْسٌ وَّ يَكُنْ اَصْبَحٌ
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چہ دن میں اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو بیٹھا
ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جاتا رہا آسمان سے اور جو چڑھتا
ہے اوس میں اور وہ ہمارے ساتھ ہی جہاں کہیں ہو تو ہم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فریق ثانی کے ماننے
ہوے شخص ہیں وہ تو موضوع القرآن میں زیر تفسیر آیہ مذکور ثم استوی علی العرش
کی معنی (بہر قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے مشیوہ کے خلاف
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاوین جس سے اس ذات مطلق کا قید و حصر عرش بن ثابت ہو جاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت میں دوسرا ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصر و قید کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھنے والا ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** **هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَصْعَدُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ع۔ س۔ ب۔ سے پہلے یہاں ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر ہونا بیان فرمایا کیونکہ ضمیمہ ہو کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت (جس سے مجموع مراتب عالم بر احاطت ذاتی مستحق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق سے خارج نہیں رہ سکتی) کیونکہ چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور بعد ذکر اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ معیت ذاتی مع العلم مستحق ہوا اور فیما بین ذات و صفت کے منہایت و انفکاک متصور نہ ہو پس یہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمادیا تاکہ قول ثانی بـ قبل اول کے سنا فی نہ ہو بلکہ یہ احاطت علمی منشا ثبوت احاطت

کی چھپی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی سمیت ذاتی بردلیل لوحیا نچہ اس کی
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ كُنْتُمْ كُفَّارًا تَكْفُرُونَ
 نَفْسَهُ وَكُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبَلٍ أَلْوَنٍ ۚ ۱۶۷ یعنی ہم جانتے ہیں
 جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اس کی رگ جان سے یہاں دو
 جملوں کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں سمیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم
 سمیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا سمیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حامل ہوگا
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ مَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ
 پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اس کو ان تمام وساوس و کمشتات
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔
 اے حضرت آپ کو فرودہ ہو کہ جو اپنے علی العرش استوی کی معنی ذات
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کوشش فرما
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاتا و بل کے آ یہ کریمہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ
 میں صریح لفظ قائم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوے
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ استواء اور قائم ان دونوں کی
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استواء کی معنی قائم کے لئے تھکے ہیں تو یہ قائم
 کے معنی بھی استواء کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات کی کوشش رایگان گئی فالجھڑے روستائے زدست بارانِ جہت پر رفت و درپائے ناودانِ نبشت

بِس جہنوں نے استوار کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبدالقادر کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر موضح القرآن میں وَهُوَ مَعْلَمٌ أَيْ كَمُكِّنْتُمْ کا ترجمہ از روئے ظاہری معنی کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔
قال۔ یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استواء خدا کا عرش پر نصرت ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استواء علی العرش کے تواویر لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں کہ اَللّٰهُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا اَلَمْ یَسْتَوِ عَلَی الْعَرْشِ (۶) سورہ فرقان میں اَلَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَكَانَ یَوْمَئِذٍ سِتَّةَ اَیَّامٍ مِّمَّا یَسْتَوِی عَلَی الْعَرْشِ (۷) سورہ سجد میں اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةَ اَیَّامٍ مِّمَّا یَسْتَوِی عَلَی الْعَرْشِ ان ساتوں آیتوں میں اللہ رب رحمان کا استوی علی العرش بنیہر کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہے۔ آمنا و صدقنا مگر یہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استواء سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا وٹھرنایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جاوے گا؟
قال۔ اور ترجمہ انکا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یوں کیا ہے کہ
 عرش پر اور چار جگہ یوں ہے قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی
 نے یوں کیا ہے قرار پکڑا اور پر عرش کے
اقول۔ خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو
 دہری ہوئی ہے آیت سورہ اہل اعراف میں ثم استوی علی العرش
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے عرش کے یا پیدا ہوا
 اور پر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں بن غالب ہوا
 حکم اوسکا اور پر عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سیوم سورہ رعد میں ہے
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں الرحمن
 علی العرش استوی کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم
 اوسکا اور پر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے) اور آیت ششم
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور پر عرش کے) اور آیت ہفتم
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصہ کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے ان کے
 طرف اسکی نسبت کو صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہیں تخت سے اس کی تعبیر نہیں کی
البتہ استوار کے لئے معنی فرمائے ہیں لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں
سے جھین کم و کیف ہو بہت بجا یا ہے یعنی کہیں تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اور سکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔
اور کہیں کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لئے میں حتی الوسع
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرف نہیں کی ہر
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا شبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پڑا
اور پر عرش کے۔ ہمہ کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود ان کے
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجویز و کلام
و جہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں حکما ذکر آئندہ مفصلاً آوے گا
اور نیز ان کے بڑے بہائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اور اچھے از تحت و فوق متصور
نیست ہمیں است مذہب اہل سنت اور ان کے دوسرے بہائی مولانا
عبدالقادور صاحب نے موضح القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استوار
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سیدہ لیلٹ گیا (ماندگی سے)
اور پر عرش کے یہ سئلہ تشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ بالکلیہ مفسرین و تفسیرین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا متشابہ فی المعنی ہے۔

پس اس لفظ متشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البیوا قیت و الجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہش کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف ہر اسے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و ن میں جملہ رطب و یابس کو اور گرام ہو گئے مشبہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے اُن کے ساتھ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدی الخ **قال**۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں کہا باز مستقر شاہ بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید میں یوں لکھا ہے کہ (یعنی) داند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خودش و نجات کاران در علم از گسائیکہ و ادآن را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا اپنے یہاں معنی فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آیا یہ کہ یہ لفظ تاکلہ **إِلَّا اللَّهُ وَالْآسُخُونَ فِي الْعِلْمِ** کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے متشابہ

ومودل بین محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب
 نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر
 شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش
 کیا ہر توجیہ ایک تاویل حسنی ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی وہ صاحب
 کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے
 معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **ثم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا
 کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور
 کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تجز و مکان لازم ہے حالانکہ
 شاہ صاحب مدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہیں چنانچہ
 قول الجلیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے
 سب عیبوں مجسم ہونے اور تجز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت
 میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش
 اور صخک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہیں محل بلا تفصیل ہم پر
 اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہیں اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہیں
 کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا ساتھ انصاف بالتجیز وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی
 مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہیں ہم کہ استوار
 علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے جیسا کہ اپنی کتاب میں
 اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استوی کی تعبیر استقر
 سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوایا تمام

وکامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار یکڑ الملک حکومت پر فلاں کے یا قرار
یکڑ افلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنی ثابت ہوا جس میں وہ کم و کیف نہیں
ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھہرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم
اور کہا ہے ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر
مدارک میں زیر آیہ ثما استوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش
بالسائر ولا استواء بالاستقرار کما یقول المشبہة باطل الخ
یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشبہہ
کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش
کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجمالی
حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور
ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہ ہو سکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان
میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ
محدثین کے طریق پر ہمہ سند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک ہم
قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ
حدیث صحیح ابن عباس سے جو بات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف یہاں
تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکلمہ

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن حروان عن
عن ابی صالح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت آئی ہے مگر یہ ابوصالح وکلبی و محمد بن المروان یہ سب متروک ہیں اہل حدیث کے نزدیک۔ اور نہ دین حجت پکڑتے اونکے روایتوں سے بسبب اس کے کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی روایتوں میں اور کہا ہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام کر نیکے بعد کس طرح جائز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے اور نہیں روایت کرنا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہے حدوٹ کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر وہ اوسکو در حالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور کلبی ضعیف ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیتاً متشابہ اور ترجمہ کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت سے بدعت ہے۔

اقول بیشک ان جملہ آیات میں استوار کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہ بھی درست ہے کہ کیفیت ادسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ ادس کے معنی کا

متشابہ ہونا ہو کیونکہ یہاں حبقہ لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھے۔ یا قرار کپڑے یا
 ٹھہرنے یا کپڑے رہنے و قایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے
 سب باکیف ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دیں تو
 معنی بھی زایل ہو جائینگے۔ (حسبکی تصریح گزرجکی) پس اس صورت میں
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر یا تاویل
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالا بد معنی میں ہے کہ
 معنی احاطہ و قرب و معیت و ندائیم کہ چسیت و ہمچنین استوار کے ادب خانہ پر
 اور پہر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احتراز اس سے واجب ہے کیونکہ تاغیر حق
 راجح ندائستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہیں ہیں تو پھر فرمائے کہ اسکا ترجمہ
 کونسے معنی کے ساتھ کیا جائے اور کیا مراد لیجاوے اگر ان سے کسی
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لازم جہی ہوں ترجمہ کر کے
 اس پر ایمان لائیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔

قال۔ مالا بد معنی میں فرمایا انکار کرنا مخصوص کا کفر اور تاویل اونکی جمل میں
اقول۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

مخصوص ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت مخصوص نہیں ہے
 باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل
 مرکب ہے۔

مالا بدمنہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ
 پانی پتی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیاء است
 و قریب معنی احاطہ و قرب و معیت نہ انیم کہ حیثیت و ہمچنین استوار او سجان
 بر عرش و گنجائش او در قلب مومن و نزول او آخر شب باسمان پائین
 کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین یہ وجہ کہ نصوص بر آن ناطق اند
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نبیائے
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق نہ اندستہ باشی در
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشیر ملکہ نصیب ملائکہ ہم
 انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

قال۔ جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اس لئے
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا یہ بصارت کا۔

اقول۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالا بدمنہ میں تحریر فرمایا ہے کہ
 او تعالیٰ محیط اشیاء باحاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیاء ردارد نہ آن
 احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان خواب قدس اوست
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی تشابہ بین یعنی معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حشیم حق بین ہو۔

آیت چہارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھئے کہ ہوا الاول سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پہرا احاطت علمی اجمالاً اور پہرا اوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پہرا احاطت علمی کی شان بتلا کر پہر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جو ارجح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَتَحْنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَكَانَ فِي كِتَابِهِ الْبَصِيرُ وَنُورٌ ۱۶ اگرچہ یہاں ضمنی سخن کا مشار الیہ ذات ہے تاہم ولکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولیہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و مجوس سے۔ لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعقلون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ وَالْأَكْثَرُ لَا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اسقدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کے علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکَلِّ شَيْءٍ عَظِيمٍ میں احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْكَمَ بَكَلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۱۸۷۲ میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو حسین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے حسین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت وَاللَّهُ بِكَلِّ شَيْءٍ عَظِيمٍ میں بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث صحیح والذی نفس محمد بیدہ لو أنکمد لیتم بحبل الی الارض السفلی الی علی اللہ میں حافظ ترمذی نے علی الشری بتبصیر علی علم اللہ سے کی ہے جس کی نسبت میری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہولہذا ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلافت عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی معنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوار سے زیادہ تر صحیح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُس کے اسم اللہ کا
 کا معنی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری
 کوئی شے نہیں ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لہ ذات
 واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص
 صفت بلکہ یہ امر یہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص عالم
 و عالم و جاہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت

علم یا قدرت کی پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا
 اور نہ کسی نے آجک اوسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہیٹا علی اللہ یا
 مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی تم کھانے
 اور پیئے کر میہ ہوا لاول و الآخر الخ کو (جہین جنمیر ہو کا مرجع ذات ہے)
 استشہاد و نفراتے باوجود اس کے ہر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی
 کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معترض
 کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا
 کیونکہ ہر ذی عقل جہین تہوڑا سا بھی مادہ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے
 کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و مانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں
 ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو سمعیت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور
 کسی مصلحت کے نظر کرتے سمیت علمی کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقع نہوگا
 کیونکہ صفت یغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتی پس لمجاظ تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تبصیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقائے ہر کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تبصیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور ہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الہیات کے لئے اصول ٹھہرایا ہے۔ بلکہ یہم فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ حنفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنی دے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاوے گی اور **اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَخْلَصَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص لصفہ علم کے ہوا ہے پس اس اصول حنفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر نا جائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہر دو میں آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَخْلَصَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید
 ناید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم
 بیان کرنے سے اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے
 ضمن میں ہر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے بہر حال
 کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں کسی ایک صفت علم یا
 قدرت کے ساتھ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے
 لہذا اہم کو چاہئے کہ جہاں مطلق ہے وہاں مطلق رکھیں اور مقید کو مقید کریں
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
 جہاں کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہے
 اور جہاں جس صفت کے ساتھ اس کو مقید کرنا چاہا گیا ہے پس ہر دو کی
 تصدیق ہمیں واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ
 فَاٰمَنَّا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۝۳ ع ۱۳ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے
 زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیر وں کے اور دوسرے کتب معتبرہ موجود نہیں
 تاہم حیدر احوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں لکھا

معکم لکم کیا گنتم کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے
 جہاں تم ہو۔ ایضاً اذ تقول لصاحبہ لا تخفین ان اللہ معکم ۱۲
 جس وقت کہتا تھا بیغمبر واسطے یا اپنے گے کہ ابو بکر تھا غمگین نہ تو تحقیق اللہ
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیاتوں کی تفسیر اللہ کی معیت
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمۃ القرآن
 میں اِنَّ اللہَ مَعَنَا میں معیت علمی کی تفسیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غزنی
 میں فَاَیْمًا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْہُ اللہِ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در جہان مکان است
 حضور خدا و قرب او۔ اور فتح رحمن میں وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشند اور وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے
 لوائج میں لکھا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطحات میں مولانا شاہ
 علی اللہ محدث دہلوی نے اللہ نور السموات والارض کی تفسیر میں
 کی ہے گنج مہنی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحیت در بیان طلسم الہی
 جہاں ذات مجرہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ
 میں فرمایا ہے کہ تَقَاتُصَوِّرُ حُضُورَہُ تَعَالٰی وَنَظَرُہُ وَمَعْبُودَہُ تَصَوِّرُ
 جَدِّ ابْنِ الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وَهُوَ قَرِیبٌ مِّنْکُمْ لَمْ یُحِیْ
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ وَهُوَ مَعَكُمْ فَخَد

کہا ہے کہ فالْحَقُّ سُبْحَانَهُ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ وَبَيْنَ دُخْوَانِهِ
 هُوَ إِلَى كُلِّ مَا هِيَ أَقْرَبُ مِنْ وَجُودِ تِلْكَ الْمَا هِيَ بَيْنَ
 حَقِّ سُبْحَانِ تَعَالَى وَهِيَ وَاسِطَةٌ دَرْمِیَانِ ذَوَاتِ مَلَکَاتِ اُدْنٰی وَجُودِ کُیْ
 یس وہ ہر اسیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم
 مواہبی الشافعی نے کہا ہر کُلُّ هُوَ مَعْنَا بَدَا اَتِيَا وَصِفَاتِهِ اور کہا ہے
 فَنَجَّی الْاِسْلَامَ مِنَ اللَّبَانِ نَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ الْخِ وَفِي هَذِهِ
 الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَقْرَبِيَّةِ تَعَالَى عَنْ عَبْدِهِ قَرِيبًا بِحَقِّقِيَّتِكَ كَمَا
 يَلِيْقُ بِدَا اَتِي الْخِ وَقَالَ الْبَيْضَاوِيُّ يَجُوزُ يَقْرُبُ الذَّاتِ لِقَرَبِ الْعِلْمِ
 لِأَنَّهُ مُوجِبٌ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا
 عَنِ الْحَكِيمِ مَعْنَاهُ لَا مَسَافَةَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنِهِ الْخِ اور یہ قول
 بیہقی کا بزرگ حدیث متفق علیہ اُنْکُمْ تَدْعُوْنَهُ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وَقَالَ السَّيَوِيُّ تَقَرُّبُ الْعَبْدِ إِلَى اللَّهِ
 اِنَّمَا قَرَبٌ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ الْخِ اور قاضی ثناء اللہ یانی تہی نے کہا
 ہے کہ اود تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو
 صاف کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہے
 چنانچہ اصل قول آئیدہ اوس کے محل پر مفضلاً آویگا۔ پس باوجود استفادہ
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آپکا وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔
 کہ روئے زمین کے جملہ مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی
 سب کے سب نے اللہ تعالیٰ کے قریب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہو کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر سر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قائم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوائے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا ظہار ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ لغیر ذات کے کسی صفت کا قیام تصور ہی نہیں ہو سکتا الحق سبحانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اس کا تخت پر قائم ہو یا اٹھنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونے کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دھوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جس طرح بنی آدم رہا استثناء بعض کے اس بات پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا جبہ فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح جبہ تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جبہ فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جبہ تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و مصیت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر سر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء سوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

قال فصل دوم بیان میں اودن حدیثوں کے جس سے استواء خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

پہلی حدیث **فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ** یعنی وہ لوح محفوظ جہاں یہ لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑھ گئی نزدیک خدا کے ہے اور پر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

اقول اس حدیث سے تو استواء ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ دیکھی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی مجملہ تشابہات کے ہو گئی تو یہ اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ثبوت نری تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اوسکی یہ معنی ہوئی کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اوسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسرے حدیث **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ** سے یہ مفہوم باطل ٹہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثابت کرنا وہ عین نبوت
مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل ہے
قَالَ الْكِتَابُ الْأَشْمَاءُ وَالصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَكَانَ لَهُ
جبکہ یہاں عمدہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی
مستعار لیتے ہیں تو یہ دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی
لَوْ كُنْتُ تَدْرِي لَوْ جَدَّ تَكُنِّي حَيْثُكَ (مسلم) میں معنی مستعار کا نہ لیا جانا
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔

یہاں یہہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے
کیونکہ یہہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں
قَالَ - حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ
کہا زیتب نے بیاہ دیا مجھ کو خدا نے سات آسمانوں کے اوپر سے۔

اقول - اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
لوح محفوظ میں یہ نکاح لکھ چکا تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے
کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہہ امر صادر ہوا ہو کیونکہ عرش محل
تدبیر عالم ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ لَمَّا لَسْتُ لَوْ عَلَى الْكَرْسِيِّ بَدَأَ الْأَمْرَ
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے جس طرح
کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وَ يَكْبِتُ السَّمَاءُ إِلَى الْأَرْضِ

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اوس کے اسباب تفصیلی
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام مہنت
 چلے جاتے ہیں اس سلسلے میں بی بی زینب نے بھی وقوع کلاخ کی نسبت عرش کے
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے پہلے کہاں ثابت ہو گیا کہ حق تعالیٰ
 فوق سبع سموات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہاں سے حکم الہی صادر ہو
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اوس ذات شلتق
 کا وادی مقدس طوی میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں مہوی
 علی نبیا وعلیہ السلام پر حکم ہوا تھا کہ **فَلْيَخْلَعْ تَغْلِيكَ**
قال۔ حدیث سیوم **اَدْخُلْ عِلَّكَ رَبِّي وَهُوَ عِلَّكَ عَرَشِي** رواہ البخاری
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن
اقول معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش
 قیامت کے حامل آٹ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں
 اس کے سوا عرش رحمن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عروش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اوس پہلو کو سمجھ لیجئے گا تو پھر
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لینا بھی آسان ہو جاوے گا۔
 یہ سب خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے
 اگر اس سے یہ لازم آجائے کہ جو محل تجلی یعنی ظہور رب ہو وہی اوسکا محل
 قیام بھی ہو تو پھر علی المار عن کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی الارض

کوہ نور بھی تجلی نکلا اور بت تھا جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبَقًا ۙ

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونیکے حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھنی چاہیے جسکا احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز صبح کے اپنے فرمایا کہ اِنِّیْ مُقْتَمِرٌ اِلَیْکُمْ فَتَوَضَّائِیْ وَصَلِّیْ مَا قَدَرْتُمْ فَنَعِیْتُ فِیْ صَلَواتِیْ حَتّٰی اَسْتَقْبَلْتُ فِیْ رَاوِیْہِ فَاسْتَقْبَلْتُ فَاِذَا اَنَا بِرَبِّیْ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِیْ أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ رَیْتُکُمْ قُلْتُ لَبَّکَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یُخْتَصَّمُ الْمَلَائِکَةُ اَرَعَلَ قُلْتُ لَا اَدْرِیْ قَالَا هَا نَکَ قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَ کَفَّہُ بَیْنَ کَتِفَیْ حَتّٰی وَجَدَکَ بَرَدًا اَنَا مِلْہُ بَیْنَ تَدَکِیْ فَنَجَلِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَخَرَّ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھائیں رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے جتنی طاقت تھی مجھکو پس غافل ہوا میں نماز میں پھر بیدار ہوئی مجھکو اور ایک روایت میں ہے کہ میں جاگامین پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے محمدؐ کہا میں اے رب میرے کہا کس امر میں ملا اعلیٰ جھکے تھے میں کہا میں نہیں جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا اوسکو میں بار کہا دیکھا میں نے اوسکو کہا اٹھ

اپنا بیچ میزے کا نہ ہون کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک ادس کے اذگیوں
کی درمیان اپنی چہاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا نائیں
الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہے مگر اس کے ذکر سے میرا مطلب
صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے
رَبِّ پاس داخل ہوئے دورانِ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس
حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض آپ کا داخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ
سے آپ کا ملنا پہلے سے ہی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ اَدْخُلُ رَبِّیْ
سے زیادہ صریح عبارت فَادْ اَنَا رَبِّیْ ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے
اور بھی ہو جاتی ہے کہ قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَضَعَكَ فَمَا بَيْنَ كَتَفَيْكَ
وَجَدْتُ بَرْدًا اَنَا مِلْدٌ بَيْنَ ثَدَّیْ اَوْزِرُ فَاَسْتَيْقِظُ سے ظاہر ہوتا
ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرا کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ
یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی
ہے فَاَنْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرَّاشِ فَاَقَعَ سَاجِدًا الرَّبِّیَّ الْحَدِیث
یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں اخیر میرے پاس آویسے تو چلوں گا اور
آؤں گا عرش کے نیچے پس گر ٹوٹا سجدہ میں اپنے پروردگار کے۔
قال۔ جو بھی حدیث فَاَسْتَأْذِنُ مِنْ رَبِّیْ فِیْ دَارِیْہِ رَوَاہُ النَّجَّارِیُّ
پہر اذن چاہوں گا میں اپنے رب کے گھر میں مراد گھر سے اس گھر عرش

بقدرینہ حدیث میں ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استواء یہاں اور وہاں
دونوں جگہ ثابت ہے۔

اقول۔ ان دونوں حدیثوں میں لفظ استواء کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کونکر
استواء ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی دارہ میں لفظ دار کا اوس ذات
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ **اِنَّ كُرْسِیَّہٗ اَبَدِیَّةً
لِّلَّطَّٰیِفِیْنَ** سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہیے
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانجہ اپنے
فرمایا کہ **اِنَّ اَحَدًا كَمْ اِذَا قَامَ فِی صُلُوٰیہٗ فَاِنَّہٗ مُبَاجِی رُسُلًا فَاِنَّ
رَبَّہٗ بِكِنَہٗ وَبِیْنَ الْقِبْلَۃِ الْبُعَادِی** یعنی جب تم سے کوئی شخص کہڑا ہو
خامزین تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت جو تمام روئے زمین کا قبلہ
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ **قَالَ الْخَطَّابِيُّ هَذَا اَبُوْہُمْ
الْمَلٰٓئِکَۃُ وَاللّٰہُ مَنْزَہٌ عَنْ ذٰلِکَ وَاِنَّمَا مَعْنَاہُ فِی دَاۡرَہِ اللّٰہِ
اَعْدَہَا وَاُولَیَآئِہٖ وَہِی الْجَنَّةُ وَہِی دَاۡرُ السَّلَامِ وَفَاَضِیْفَ اِلَیْہَا اَصْنَافُ**

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطابى نے کہا کہ یہ حدیث دہم
 دلاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے
 مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دوستوں کے وہ گھربت
 ہے وہ گہرا دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ
 کے سوا وہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال - پانچویں فضیلت روز جمعہ میں **هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَى**
فِيهِ رَبُّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي
مُسْنَدِهِ یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھا رب تبارک و التا تحت پر اس
 کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہے مگر اوس
 تحت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث
 میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے
 وغیرہ سے یا عرش کی تعبیر تخت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو
 انہیں الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی
 علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرما کے کہ اس حدیث میں کان
رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي حَامٍ مَاتَتْ دُحُورُ
وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخُلِقَ عَرَّاشُهُ عَلَى الْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم
 صحیح کیسے حامل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمار
 میں تھا اور بقول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو اہل ان کے مکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ
 پاؤ گے **وَرَبَّنَا اَلَّذِیْ نَزَّلَ الْبُسْتَانَ مَجْجَلًا کَا تَصِفُوْنَ**

اب رہا روز استوار کی قید اس میں بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل
 اس اجمال کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِسْتَوٰی کُنْیَا فَاَلْجُمُعَةُ**
فِی الْاٰخِرِ السَّاعَةِ مِنَ الْبَیْہَا اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ اٰدَمَ**
بَعْدَ الْعَصْرِ یَوْمَکَ مِنَ الْجُمُعَةِ فِی الْاٰخِرِ الْخَلْقِ اور خلال نے روایت کی
 ہے کہ **لَمَّا فَرَّخَ اللّٰهُ مِنْ جَلْدِہٖ اِسْتَوٰی عَلٰی عَرْشِہٖ** یعنی ان مختلف
 روایتوں پر ایک سید ہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ**
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ استواری
عَلٰی الْعَرْشِ حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد
 خلق سبع سموات وارض کے **اَسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** ہوا ہے پس وجہ
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اَسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** اور وقت کامل
 ہوا جبکہ عالم صغیر میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت
 یہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا سَوَّیْتُمْ لَوْ لَفُحْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ** یعنی جیسے کہ بعد
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اس طرح بعد تسویت سبع
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار رہا یا فخل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پاپا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہ تسویت قالب آدم میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اور سیطرہ بعد تکمیل تخلیق ارض و سموات و ما بینہما کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اسمین تسویت کی صفت پیدا ہوئے ہی قابل نفع و قبول روح ہوا اور سیطرہ خلق عرش کا بھی اول ہوا۔ مگر صفت استوار کی اوس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہ ایک دقیق سر ہے۔

یہ بات یاد ہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی مگر بعد تخلیق ارض و سماء وغیرہما کے وہ بالقوہ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اوسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اوسکی شان الان کماکان ہے۔

یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفع روح الہی سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفع کی صحیح نہیں ہو سکتی اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت نہ ہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری تختی تخت کے لئے جادین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یاستطیل چار پایوں کا نہیں ہے اور نہ کسی بیٹیت مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی بہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پھر اس کے استوار کے بہ ظاہری معنی بیٹنے یا ٹہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملایم حال ہیں کیونکہ ماضی اسکین کے قنامل و تدبیرا۔

قال۔ چوتھی حدیث و یحک اندری کا اللہ ان عمر شد علی سماء لہکذا اوقال باصابعد مثل القبة و اندکيا ط به ا طيط الرحل بالزاکب سراقا اہ الی د ا و ا ا فوس مخبو تو جاتا ہے کون ہے اللہ بیشک عرش اسکا آسمانوں پر یوں ہے اور بتایا انگلیوں سے مانند ہے کے اور وہ چرچاتا ہے اس سے مانند چرچانے والا نیکے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہے سب آسمانوں کو اور خدا اور پر عرش کے ہر بہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اس کے تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تہنیم کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کر رہے ہیں اصل مقصود اس سے سمادات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سوار کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل دیگر مثالیت کلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے پیشکش صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت مادیہ کو مٹی کی صورت مرئیہ میں آئینہ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْآسَمُوتُ فِي الْآلِهَةِ** باوجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کر کے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پریشل اس ہوا کے سمجھ سکے راؤن کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہوں مگر عرش میں بھی اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پریشل اس نشیمن مرکب کے جہان پالان ہے خواہ ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنیکی جگہ ٹھہرا دین تو ارض و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت ٹسکل کر دی کے ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دائرہ کے اور یہ محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے **تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ** علو اس کے بعد یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کو نیکے

تلاج بین۔

قال۔ ساتویں حدیث بکریوں کی ہے جن پر عرش رکھا ہے اس میں بعد گنتی آسمانوں اور اوسکی مسافت کے یوں فرمایا اَنْتُمْ اللّٰهُ فَمَا ذٰلِكَ بَرَدَاہُ التَّوْحٰی وَالْبُودَاؤُ۔ پھر خدا اور پراس کے سب سے بڑے عرش کے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے اس میں بھی کمال حد احت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑھا موافق مخالف بے تکلف سمجھتا ہے۔

اقول۔ اس حدیث سے استوار ثابت نہیں ہوتا البتہ اللہ جل شانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتھ جہت کی قید یا نہ کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچھ نام رکھئے اگر لفظ فوق کا استوار علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ میں بھی استوار علی العباد لازم آجائے گا یا لوح محفوظ کے فوق عرش ہوئے لوح محفوظ کا استوار بھی عرش پر ضروری خیال کیا جائے گا لاکھ صحیح نہیں ہے لہذا اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اور اَنْتُمْ اللّٰهُ فَمَا ذٰلِكَ ان دونوں جملوں کا مفہوم سرگز ایک نہیں ہو سکتا اول اسکو خوب سمجھ لو۔

اس حدیث میں سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل و عامی بلکہ لڑکے اور بڑے بھی جتنی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدگر کہ ٹیٹ ہوتے ہیں سمجھ جاتے ہیں۔ اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سر کیلئے جہت سے اوپر ہوا اور جس کے درمیان بعد و فضل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جموں کے درمیان واقع ہے۔

الحال جبکہ **ثُمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ** کی عام فہم معنی یہ ہے لیجاوے کہ اللہ عجبت
 فوق عرش پہ تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث
 میں جو اسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لَوْ كُنَّا نَسْمَعُكُمْ دَلَّيْتُمْ
 بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَيَّطَ عَلَيَّ اللَّهُ کے بھی عام فہم ظاہری معنی
 نہ لین اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش
 بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ
 یہاں فوق کی معنی جہت سفارہ لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ يَدُ اللَّهِ
 فَوْقَ أَيْدِيهِمْ کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہر آجا
 ہے یا یہ اللہ سے مراد پیر رسول ہے تو پہر مگر آئی فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ سَوِيًّا کی

تاویل کیوں کیجاتی ہے
 جبکہ **ثُمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ** میں جہت بالا مراد لیگئی ہے **وَهُوَ الْفَاعِلُ**
 فَعْلًا عِبَادِهِ میں بھی وہی جہت بالا مراد یعنی ہوگی۔ مگر نہیں بن پڑتی یہاں ہے
 کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں
 ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و بحر و بخیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت
 عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے جگہ آسمان کے منجر
 عباد کے اور پر جہت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرانا ہوگا دیا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت
 ہر شے پر ماضی پڑیگی در صورت اول خصوصیت عرش کیجاتی رہیگی۔ در صورت
 ثانی اسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کر وہی
 نہیں لئے جاسکتے جسکو ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آیت کریمہ **إِنَّ اللَّهَ**

کہ ایک صحیح آن کی بکثرت مسئلہ کا بقول خدا فَمَا فَوْقَهَا ع ۱۲ میں ایک چہرے کمی
کی فوقیت کی مراد کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھتا کہ کمی چہرے کے اور نہ جہت فوق ہے
تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ
البطالان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی مہٹ دہری ہے کہ یہاں فوقیت سے جہت مکانی
ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی تو صحیح
نہیں ہو سکتی کیونکہ ترمذی کی اسی حدیث سے اصل سے عرش تک چار ہزار برس
کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہ غلط معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ
پس اس قدر بعید از قیاس بعد کی فوقیت کو بندہ دن کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل
بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے
شان نزول پر نظر غائر کر دو کہ مخرج القرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ
یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو آہستہ مانگیں اور اس سے
یاد دہ ہے جو چار کرادے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ قَدْ اَسْأَلْتُكَ عِبَادِي
عَنِ فَاَتِي قَرِيبٌ ع ۱۱ اب کہاں کیا وہ فوق جہین دوری کا ہونا
ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق
سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں وہیک
میں تو پھر اسکو دور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا
قال تاویل والے جو بدیہی تنزیہ ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا
در رسول کا کیا قصور۔

اقول شیعہ خود بینی ہے تنزیہ الہی پر کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تنزیہ نہ ہو کیونکہ تنزیہ
 محض جب طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اسی طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سے ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہ ہونے سے اوسکی نزاہت
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں
 مستحق ہو گیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے معطل ہے کیونکہ وہ ایسے
 صفات کو جن سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سے ذات مطلق معطل
 ہو جاتی ہو مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہ ہونے سے یا بعد
 فنا کے عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بموجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطل لازم
 آجاویگا **فَقُلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَمِثُّ شَيْءًا وَلَا يَكُنْ لَكُم مِّنْ عِندِهِ حَافِظٌ وَلَا يَكُنْ لَكُم مِّنْ عِندِهِ نَازِعٌ**
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر
 ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پادے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے لگلی مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم
 کیون نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ **مَنْ**
تَشَبَّهَ اللَّهُ شَيْئًا أَوْ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ شَبَّهَ شَيْئًا فَلَهُ مِنَ النَّارِ كِئِيسٌ (ابو نعیم) عن ابن عباس
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

مشابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ کلامِ مثل کلام کے ساتھ کلامِ شبہ کلام بھی وارد ہے نہجائز
 اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا محکو حکم نہیں حکمِ مثلاً شئی لازم ہے اور اسکی تنزیہ
 کرنا ہمپر واجب ہے جیسے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ یَسْبِغْ اِسْمَ
 رَبِّكَ اَلَا يَكْفِي سَعۡۤیَۤہٗۤمُ۟ۤۚ سَبَّحُوْهُۤ بَکۡرًا وَّعَشِیًّا وَّۤیۡۤسۡرًا وَّۤیۡۤسَرًا وَّۤیۡۤسَرًا وَّۤیۡۤسَرًا وَّۤیۡۤسَرًا
 وَاِذۡ بَارَکَ الْجُجُوۡمُ ۚ ع ۲۷۔ اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی پاکی بیان کرنے میں صرف کریں لیکن باوصف اس کے جن صفات سے کہ ہم اسکی
 تسبیح کریں وہ ذاتِ مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے
 کما قال اللہ تعالیٰ - سُبْحٰنَہٗ وَّتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ۔

یہاں اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اگرچہ محض منزهین بھی ناقص ہیں کیونکہ
 یہ بھی اوس ذاتِ مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تعلق ہے مگر مشبہین محض سے تو بہتر
 ہیں کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی
 ذات پاک کو بعض صفاتِ تشبیہ کے ساتھ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہب اہل حق کا
 یہ ہے کہ اوسکی تشبیہ کرے عینِ تنزیہ میں اور تنزیہ کرے عینِ تشبیہ میں یعنی ہر
 صفات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں چنانچہ شیخ اکبر محی الدین عربی قدس سرہ فرماتا
 ہیں فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِیْهِ کُنْتَ مُقَدِّمًا ۚ وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیْهِ کُنْتَ مُتَّحِدًا
 یعنی اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذاتِ حق کا مقید کر دینا لایا اگر کہے تو تشبیہ محض تو ہے
 تو ذاتِ مطلق کو حد کر دینا لایا وَاِنْ قُلْتَ بِالْمَظَہَرِّ کُنْتَ مُتَّحِدًا ۚ وَکُنْتَ اِمَّا کَا فِی الْمَعَارِفِ
 سَيِّدًا ۚ یعنی اگر قائل ہوا تو تنزیہ فی التشبیہ کا تو ہوگا امام و سید معارف الہیہ میں۔
 قَالَ فِیضِیۡوِمُ بَیَانِ مِیۡنِ اقْوَالِ اہلِ عِلْمِ کہ جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے تسلی خاطر
اصل تقلید کے بعض روایات مستبرہ لکھے جاتے ہیں۔

اقول۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان
اقوال اصل علم کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حد
یا اثر صحیح مونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر جبت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان حکمے کا
تکھیفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہہ بجا ہوں اور انکی پوری ہو کر اس سے انکی
تسلی خاطر حاصل ہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ بادرشت ہے ہم یقین کرتے ہیں
کہ جو ذی علم ہوگا اسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔
قال۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پرستوی ہے بے اس کے کہ اسکو حاجت و ٹھہراؤ ہو اس قس
سے خفیہ رجحان تمام ہے۔

اقول الحمد للہ دیکھئے تعلیم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہہ
کہ نَقَرْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى مِنْ خَيْرِ مَا يَكُونُ لَدُنْ حَاجَةِ إِلَيْهِ وَاسْتَقَرَّ
عَلَيْهِ وَهُوَ كَمَا أَنْفَضَ لِلْعَرْشِ وَخَيْرُ الْعَرْشِ فَلَيْسَ أَنْ تَجْعَلُوا قَدْرَ عِلْمِ الْخَلْقِ
وَتَكْثِيرُهَا لَخَلْقِهِ وَلَوْ صَارَتْ تَجْعَلُ إِلَى الْجُلُوسِ وَالْقِيَامِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ إِنْ كَانَ
اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا عَزَّ وَكَلَّ عُلُوًّا كَبِيرًا لَيُنْفِئُ أَقْرَارَ كُنْ هُنَّ اسْمَاءُ كَلَامِ
اللَّهِ تَعَالَى مِنْهَا عَزَّ وَكَلَّ عُلُوًّا كَبِيرًا لَيُنْفِئُ أَقْرَارَ كُنْ هُنَّ اسْمَاءُ كَلَامِ
اللَّهِ تَعَالَى مِنْهَا عَزَّ وَكَلَّ عُلُوًّا كَبِيرًا لَيُنْفِئُ أَقْرَارَ كُنْ هُنَّ اسْمَاءُ كَلَامِ

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں تھا ورنہ ہوتا ایسا عالم اور کسی تدبیر پر ناسخ مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے کہاں تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپ نے عکس العرش استوی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ اپنے استوار سے نہ صرف اون اوصاف ٹھراؤ و حاجت وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ و تقدس کی تمثیل فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپ کا جو دراصل وصیت ہے تمام حنفیہ کے طرف سے اون لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استوار کی معنی قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

قال۔ قول دوم امام مالک نے کہا استوار معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایسا اوسہ واجب اور سوال اور اسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ رجحان تام ہے **اقول** بے شک استوار کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الحجام میں فرمایا ہے کہ استوار علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنوں سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کون سے معنی مراد ہیں سو وہ مخصوص نہیں ہے (یاد رہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلف ہی اسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ آئے) معنی کی مجہولیت ہی حیانہ امام حجتہ الاسلام نے الحجام میں کہا ہے کہ امام مالک رحمہ کے کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استوا سے جو مراد ہے اسکی تفصیل نہیں معلوم اور کہا قرآنی مالکی نے والکلیف غیر معقول کی یہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اور چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چارنا نو موہنا وغیرہ ہے پس نہیں سمجھی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا اس کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ آپ نے اسکی کوئی معنی بتلائے ہیں پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار کیڑا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ کیونکہ جب اسکی معنی گال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہے بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم بھی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اور لوگوں پر الزام محبت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے لیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

قال۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں استوار کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

اقول۔ اس میں کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَرَبُّ الْعَرْشِ قَوْیُّ الْعَرْشِ لَکِنْ + بَلَا وَصَفِ الْکَلْبِ اَصْبَالَ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن الاستوار فقال امنت

یہ ایک تشبیہ و صَدَقْتُ بِالْأَمْثَلِ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو مضمومہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے وسیعے ہوتے ہیں اور شبہہ دیتے ہیں۔

قال۔ قول چہارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالبہ پر حجت تمام ہے اور استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق ولہذا الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

اقول نہایت ٹھیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالبہ کے طرف سے الزامی حجت ہر اون کے لہجے جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں۔ پس اس استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلیں اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علما و مبدعت کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ ولہذا الحمد۔

قال۔ قول نجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا رحمن نے قرار کیڑا تخت پر انتہی۔

اقول۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ فعلی امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گزر چکا لیکن اس کے بعد کا یہ جگہ کہ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پہر اس صورت میں (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جاوین تو اذکار امام احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ان خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے یہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اس کا ترجمہ۔ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور مشبہ و مجسمہ وغیرہ اصحاب زندقہ کی عقاید باطلہ کا یوراپورا استیصال فرمایا ہے۔ دو کیون جاتے ہو۔ اس مختصر طریقہ بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ جس میں دونوں فرقوں مخالف کا رد موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس سے تردید ہوئی معتزلہ و جہمیہ کی جو استوار کانکار و تاویل کرتے ہیں جس طرح فرمایا **اَللّٰهُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی** (اس سے مردود ہو گیا قول مشبہ و کرامیہ کا جنہوں نے قول الہی کو پہر کر تخت پر (رحمن) کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اس میں شاخیں نکلتے ہیں **قَالَ الْبَلْغَمِيُّ فِي الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ**

اقول۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اسکی یہ معنی ہیں کہ بالذات قائم ہے اپنے تخت پر کہا تا تک صحیح ہے اور اسکی سند کیا ہے قرآن وحدیث واثربھی تو اس امر میں بالکل سکت ہو اب رہا کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ استوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس درجہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جسکا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی استوی علی العرش کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہئے جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونیکے آئے ہیں۔ یا انکے سواے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ اسے ایک دو معنی کے لینے پر (جنہیں کیفیت ہے) کوئی اعتراض ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوئے کہ۔ سوار ہوا۔ یا چڑھا یا بلند ہوا۔ تخت پر جسکے لئے مکان و تجیز و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّهِ الْعِرَاقُ + مَلْعَبٍ سَكَنَ وَدَمْدَمٍ وَّهَرَاتٍ بِهَانَ بِلَکْ

عراق پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی۔ جس طرح عرب کہتے ہیں کہ استوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بنتے ہیں جیسے کہ کہتے ہیں کہ استوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہیں کہ استوی ہوا آفتاب سیر

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیٹھ نہیں ہے جس پر
 بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چہت ہے جس کے اوپر بیٹھ ہی
 وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جاسکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بجبت فوقیت مکانی
 کسی جابے میں بیٹھا ہوا ہے۔ دراصل لیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی
 تو اس اعتقاد کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیل و تقدیر جہت و فوقیت مکانی
 ہو۔ تو پھر خالق جن و بشر کے استوار کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جائیں گے
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

در حالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استوار کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے
 جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو پھر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت یہ بیان
 کیوں کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ کہہ کر اس بیچارہ سائل کو اپنی مجلس سے
 کیوں نکال دیتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و عالی
 ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت ربی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ
 حق جل و علی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل
 و بعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو یہاں
 ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہیں فصل چہارم میں انہیں آیات
 کے جن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہ ہے اَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَتَكُنْ
 شَيْءٌ مَسْدُوعٌ عَمَّا شَاءَ بِمَعْنَى أَنَّ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى لَا سِتْوَاءَ إِلَّا عَتْلَاءُ الْخ

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس
 معنی سے کہ عالی ہے اور پراس کے اور معنی استواء کی برتر ہو نیکی ہیں فقط پس اس
 بیان سے خود بالیقین ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلاء سے
 علو مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے کمال علیہ کی تشریح کا قاعدہ لکھا کہ لا فائز
 ولا کمائن الخ سے کی ہے جو یہ منافی ہے اس معنی استواء کے جس میں ممکن و غیر
 پایا جاتا ہے یا اس اعتلاء کے جس میں بہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت میں
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی سے عرش کا ترجمہ جو قدیم
 اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جبکہ تصحیح خود اس کے اس دوسرے قول سے
 بخوبی ہوتی ہے کہ قَالَ اَلَيْسَ نَقْلًا عَنْ عَلِيٍّ بْنِ اَلْهَمْدِيِّ الطَّبْرِيِّ قَالَ لَمْ يَرِ
 سُبْحَانَهُ كَالْعَالِ عَلَى الْعَرِشِ وَلَا كَالْقَوْمِ وَلَا كَالْمَاسِ وَمَبَايِنَ عَنِ الْعَرِشِ
 الخ یعنی امام بیہقی نے علی بن مہدی طبری کا قول نقل بیان کیا ہے کہ پس قدیم
 سبحانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول
 میں طبری نے جو استواء سے مراد اعتلاء کی لی ہے اس سے علو ذاتی معنی مراد
 ہے نہ کہ علو مکانی تَعَالٰی اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عَلُوًّا كَبِيْرًا
قَالَ - قول مفہم حافظ ابو بکر محمد بن حسین آجری کتاب السیر فی السنۃ کے باب
 التحذیر من المحلویہ جس طرف اہل علم گئے ہیں - وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش
 پر ہے فوق سموات اور علم اس کا محیط ہے ہر چیز کو اس کی طرف بلند ہوتے ہیں
 عمل اس قول سے بھی استواء و جہت فوق دونوں ثابت ہے -

اقول - ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر جہت فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دو وزن بے دلیل دعویٰ بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے - یا اگر ان حلولیہ کے مقابل میں تحذیر احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا - کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے -

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ فَايَسِّرْكَ لَوَلَاؤُكُمْ وَجَدَّ اللَّهُ فرمایا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ روئے خود را بسوسے اور گردانید و یا متوجہ شوید پس در نہان مکان است حضور خدا و قسرب زیرا کہ او سبحانه تعالیٰ جسم و جہانی نیست کہ بودن اور یک مکان از بودن اور مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ اور اتوجہ از کسیجے بسمت دیگر مشغول کند بلکہ اِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ یعنی تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چہ از جہانیاں و روحانیاں فراخی حسی یا معنوی دار و لا بد فراخی او مقید است بنوعی از انواع تقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظل زمین کا رعبی کند و فراخی حوصلہ جسم تسل در کار کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی را واقعہ و ممکنہ است لالی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اور انہی تو انہد فہمید پس انتقد خود بالیقین ہی دانید کہ او تعالیٰ حکیم یعنی دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالیٰ معقول شمانہی شود احاطہ علم او خود ہر چیز در ہر مکان معلوم شمانہ است

دور قبول عبادت احاطہ علمی اور تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

قال۔ قول مشتم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہ بات ہر اللہ اور پر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف اور گہیر اوس پر چیز کو اپنے علم سے۔

اقول۔ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس سے اوس ذات مطلق کے لئے حد و جہت تو سرگزشت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جہت مراد لی جائے تو حافظ ذہبی کا وہ دعویٰ غلط ٹھہر گیا کیونکہ امام

ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام تودمی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ حجتہ اقوال کو سمجھنے اس رسالہ میں ذکر کیا ہے سہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق

جہت فوق محدود و تنجیز نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بواقی ہے کہ **مَا قَالَ الذَّاهِبِيُّ فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَفْلًا**

عَنِ الْإِسْلَامِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الطَّيْرِ أَنَّ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ جَزَاءً لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي السَّمَاءِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَنَّ

يُقَالُ أَعْمَالُنَا تُرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كَانَتْ حَفْظَةُ الْأَعْمَالِ أَيْضًا مَسْأَلَتَهُمْ فِي السَّمَاءِ یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانے کی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حائزین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بھت فوق مقید
 فی السماء ہونا جیسا کہ شبہہ وحشیہ کا گمان ہے۔ قَالَ الذَّاهِبُ عَنْ عُمَرَ بْنِ
 حُفَاةٍ اَلْمَلِكِ مَرْجِعُ كِتَابِهِ فِي اَدَابِ الْمُرِيدِ تَيْنِ وَالتَّعَرُّفِ لِاَحْوَالِ الْعِبَادَةِ
 فِي دُكَّانِ مَا يَسْتَعِجِلُ بِهِ الشَّيْطَانُ لِلْمَآئِئِينَ مِنَ الْوَسْوَاسَةِ وَقَالَ الْوَحِيدُ
 الثَّلَاثُ الَّذِي يَأْتِي بِهِ ثَلَاثُ مَبْنَيْنِ اِذَا هُمْ قَدْ تَعَرَّفُوا عَلَيْهِ وَاسْتَقْبَلُوا بِاللَّهِ
 قَالَهُ وَتَسْوَلُ نَوْمٌ فِي اَمْرِ الْخَلْقَانِ لِيُقَسِّمَ عَلَيْهِمْ اَصُولَ التَّوْحِيدِ وَذَكَرَ
 كَلَامًا صَوِيلاً اِلَى اَنْ قَالَ فَهَذَا اَمْرٌ يَخْطُبُ مَا يَوْسُوسُ بِهِ فِي التَّوْحِيدِ
 بِالْمَشْكِيَاتِ اَوْ فِي صِفَاتِ الرَّبِّ التَّمَثُّلِ وَالتَّشْبِيهِ وَبِالْجَهْدِ لِقَا
 وَالتَّقْطِيعِ وَاَنْ يَدُ مَعْلُومَةٍ مَقَامًا لَيْسَ خَصْمَةً الرَّبِّ بِقَدْرِ حَقِّهِمْ
 فَهَلْ كَانُوا اِنْ قِيلُوا وَتَضَعُضُجُ اَرْكَانُهُمْ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَيْلٌ اِلَّا اِلَى الْعَالَمِ
 وَتَحْفِظُ الْمَعْرِفَتِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ جِبْتٍ اَخْرَجَ عَنْ نَفْسِهِ وَوَصَفَ
 بِهِ نَفْسَهُ وَكَانَ وَصَفَ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّيْ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ حَاصِلُ اسْمِ
 كَا اسْمُهُ بِحُكْمِ صِفَاتِ الْهَيْ اَوْ مَعْنَى قِيَاسَاتِ عَقْلِيَّةٍ اَيْسِي نَكْرِيْنِ جِسْمِيَّةٍ تَمَثُّلِ
 وَتَشْبِيهِ نَازِمِ اَوْسَعِ اَوْ اَوْسَعُ اَوْ سَوِي حَالَتِ بَرَكَاتِ جِسْمِيَّةٍ سَجَانَةِ تَعَالَى اَوْسَعِ
 رَسُولِ نَعْمَ كَمَا هِيَ تَوْبَرِ اسْمُ صَوْرَتِ مِثْنِ قَوْلِهِ تَعَالَى اَللّٰهُمَّ عَلَيَّ الْعَرْشِ اَشْهَدُ
 يَا حَارِثُ اَنَّ اللّٰهَ قَوْلُكَ كَلِمَةً سَعِ حَافِظَ ذَهَبِي كَا بِهٖ نَشَا ثَابِتٌ نَهْدِيْنِ سَجَانَةِ
 كَدْحِ سَجَانَةِ تَعَالَى بِالذَّاتِ بِجِبْتِ فَوْقَ عَلَيَّ الْعَرْشِ يَا فِي السَّمَاءِ مَقِيدٌ وَمُحَمَّدٌ وَجْهٌ
 كِيُوْنَكَ ذَاتِ مَطْلَعِ كَلِمَةٍ قِيَدِ جِبْتِ مَكَانِي كِيُوْنَكَ سَرِ تَمَثُّلِ وَتَشْبِيهِ هِيَ اَوْسَعِ
 حَقِ سَجَانَةِ تَعَالَى نَعْمَ اِنِّي ذَاتِ كَا حُدُودِ جِبْتِ كِيُوْنَكَ وَصَفَ تَمَثُّلِ ثَابِتٌ هِيَ

اور نہ ادب کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اسکی تعریف کی ہے یعنی
قرآن و حدیث سے حق سچا نہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اس ذات مطلق کا حضور علیہ السلام
یا فی السّماء ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اسکی علمی ہوتی ذاتی
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جسکا ذکر گذر چکا ہے شوکانی نے آیات معیت
میں علم کے ساتھ بقیر کر نیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جسکا ذکر
ہم آئندہ کریں گے شرح حکمت نبویہ میں ہے کہ نَعْقِدُ اِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوْحِلٌ
اَسْتَوَاعَ مَا ذَرَا عِنَ الثَّمَلُنْ وَلَا سِقْفًا اَرَوَّ اِنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَقَعَ ذَلِكَ
هُوَ قَرِيبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ مَرَجٍ مِّنْ بَلِّ الْوَدِيدِ وَلَا
يَمَانِلُ مَرَبَّةً قَرَبٍ اَلَا جِسْمًا یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اس کا
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پڑنے سے اور
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں تشبیل رکھتا قرب اسکا جسم کی قربت سحرانہ
قال۔ قول ہم حافظ ابوالقاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اس جیسی بدن چہ زمین و آسمان و آبیہا ہے
اقول۔ الحق جل جلالہ حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تصریح
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ معنی تجنیز و قید و جہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے اپنے خلق سے باعتبار تنایر ذاتین کے نہ معنی فضل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے
لَسْكَ مِثْلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ اپنے عرش پر ہے اور پر ساتون آسمانوں کے جدا ہے اپنے خلق سے وہ کافر ہے اس سے توبہ چاہیں اگر کرے نبھا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے تصور ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے کچھ نہ لیں جیسا کہ سلف کا طریقہ بتایا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف تقدیس الہی ہوں۔ یا جن محنوں سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا بمعنی دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اسے طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش و فوق عباد ہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے بچے اور ایسے جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف رکھ جائے

قرآن میں ناظق ہے اور کہے کہ یہ معیت و قرب ذاتی و علمی مجہول کیفیت ہے بلکہ
 اسکی معیت بندوں کے ساتھ اسکی شان کبریائی کے لایق ہے تو کیا ایسا شخص
 بھی کافرو واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لایق تعظیم۔ بَيِّنُوا تَوَجَّهُوا
قال۔ قول یازدہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب لکھ
 بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

اقول اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سموات
 نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس
 سے قید جہت و حضرات کا ثبوت ثابت نہیں ہوتا۔

قال۔ قول دوازدهم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر صفت
 خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونپے علم
 اوس کا اللہ کو۔

اقول بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا
 ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس
 کہنے سے توجہت فوق میں حضرات مطلق کا ثبوت نہیں ہو سکتا یا در ہے کہ
 یہاں مترجم صاحب نے استوار کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی
 لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے و حیا اسکی ظاہر ہے کہ قائم علی العرش
 منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول
 الہی ہے کہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ۔

قال۔ قول سیزدهم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مگر وہ فخر

کیا ہے کہ خدا عرش پر مستوی ہے۔

اقول۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی غنیۃ الطالبین کے عنوان ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ ہرگز ثابت نہیں ہوئی کہ غنیۃ تصنیف سے جناب غوث کے ہے اگرچہ وہ ایک مشہور عالم الخ تاہم یہ بیان غنیۃ کا ہمارے ہی مفید مدعا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا تو مسلّم ہے مگر اسکی ایسی معنی کا لینا جس میں حد ہو جائز نہیں جیسے کہ صاحب غنیۃ کا قول ہے کیونکہ بیٹھنا یا اٹھنا اس ذات مطلق کے لئے جہت کی قید یا تخریج یا حصر وغیرہ کا ثابت کرنا یہ تمام حدیں ناجائز ہیں۔

قال۔ قول چاروہم کتاب البہجۃ میں ہے رب ہمارا عرش پر مستوی ہے اور ملک پر مجتوی بدلیل سات آیتوں کے جو قرآن میں ہیں اس مقدمے میں نہیں ذکر کرتا میں ان آیتوں کا سبب جہل جاہل اور اسکی رعونت کے انتہائی یہہ دونوں کتاب میں تصنیف میں شیخ عبد القادر رضی اللہ عنہ کی۔

اقول۔ الحق ان سات آیتوں سے جو فضل اول میں گذر چکے ہیں اللہ و رب ورحمن کا استوی علی العرش نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہے مگر اس سے تو کوئی تائید اس دعویٰ کی نہیں ہوتی کہ ان ساتوں آیتوں میں اتنا کی ظاہری معنی بیٹھنے یا اٹھنے کے ہیں جسکو ایک جاہل بھی سمجھ جاسکتا ہو مان سچ تو یہ ہے کہ ایسا ہی شخص ایسی معنی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت بھیگا۔

قال۔ قول پانزدہم امام رازی نے کہا میں پڑھتا ہوں اثبات میں **وَاللّٰهُ يَصْعَدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضُ تَخِضُّ لَهٗ** اور نفی میں **لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ** لیکن اسکا مثل سیر پر ہے۔

اس قول بن اثبات ہے صفت استواء اور جہت فوق دونوں کا۔

اقول۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استواء کی معنی جو کچھ کہ پہچان
تھے اوسکی تفسیر کبیر بن یون کی ہے کہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اُسے
حَصَلَ لَدُنْكَ بَيْنُ الْخُلُوفَاتِ عَلَی مَا شَاءَ وَاَرَادَ الْخَبْرُ بَادِرًا اُسکے پچھلا قول
امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ و جہمیہ میں مقتول
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استواء اور الرحمن کے
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہمیہ کا جنہوں نے صفت استواء کا انکار کیا تھا
اور لیکن کَمَثَلِ شَيْءٍ سے اوس کے نسبت ایسی معنی کی کہ لیون کی نفی کی جو مشابہ
معنی احباب کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں نے اسے
ذات مطلق کے نسبت تجرید و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں محال
رازی کے تو استواء ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تجرید
و مکان کی جیسے کہ آئے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْكَهْظِ
مِنَ الْبُقْعَةِ اِلَى اَنَّهُ تَعَالٰی فَنَزَّ فِي وَجْهِهِ عَنِ الْكَانِ وَالْحَاِزِ
وَالْجِهَةِ وَقَالَ الْكِرَامِيَّةُ اِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِجِهَةِ الْفَوْقِ يَسْهُرُ وَكَثِيرٌ عَلَيْهِ
کا اس بات پر گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اپنی ذات مقدس میں منزہ ہے مکان و جہت
و جہت سے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ
قال۔ قول شانزدہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت
اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ نہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔

اقول۔ یہاں تو امام صاحب نے اس قدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے
 عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن وحدیث میں بھی دائر
 ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت وتخیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں
 ہو سکتا بلکہ تناسب العقاید میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح
 فرمائی ہے کہ جس ان کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح
 اس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اس پر حکم جگہ پکڑے ہو کر
 نہ اوسمیں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے
 جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اس کو اڑھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش
 کے اٹھانے والوں کو اس کی لطف وقدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور
 بنی چیزیں ہیں وہ اون سب سے فوق ہیں اور اس فوقیت کے سبب
 سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب
 چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اس کی یہ نزدیکی اس سے زیادہ
 جو شاہ رگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور یہ باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرمانے میں
 کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے
 جس طرح اپنے کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد لی ہے یعنی وہ اس کے کبریا
 کے خلاف نہیں اور نہ اوسمیں حادث و فنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت
 میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے لَمَّا اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ
 وَهِيَ دُخَانٌ اور اللہ تعالیٰ کے ۴۶ نام پر ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف قہر و غلبہ کے
 رو سے ہو سکتے ہیں اور اس کو اس طرح سمجھا جائے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَاَعَةِ الْعِرَاقِ بِغَيْرِ سَكْفٍ وَدَمٍ وَمِائِ اِہْلِ حَقِّ کُوَاسِ تَاوِیْلِ کِ
 سوا کوئی چارہ نہیں (ثابت ہوا کہ یہ آیت استواء کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ اَسْکٰی معنی یہ کہ ہیں کہ ساتھ ہوئے
 سے مطلب اوسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَیْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاحِ
 اَنْجُلٍ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر حمل کیا ہے اَلْجَبَّارُ السَّوَدُ
 یَمِکُنُ اللّٰہُ فِی اَرْضِہِ اگر انہیں ظاہری الفاظ کے موافق سمجھ دیا جاوے اور
 تاویل نیکجاے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استواء سے ٹھہرنے اور جگہ پکڑنے کے
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے
 اوس کے برابر ہو یا اوس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح
 ٹھہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت شہیم
 کے اوسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استواء و فوق
 و قرب و محیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جنکو ایک جاہل عامی دہانتی
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استواء کی معنی ظاہری بیٹھنے
 یا ٹھہرنے لگا دوین اور فوق سے جہت متعارف اور ایجاوے اور محیت کی معنی حلول
 و اتحاد سمجھی جاوین تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قال۔ قول مجید ہم امام محمد بن عطاءس نے کتاب تفسیر الذات والصفات میں کہا کہ واجب ہے مسلمانوں پر ایمان لانا ساتھ الرحمن علی العرش استوی کے۔

اقول۔ نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹہرنے و بیٹھنے کی معنی تو ثابت ہی نہیں ہو سکتے۔

قال۔ قول مجید ہم امام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر میں لکھا ہے اس مسئلہ میں جو وہ قول بین الحق و اولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا مستوی ہے عرش پر بلا کیفیت جس طرح او سکولایت ہے۔

اقول۔ الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولی ہے کہ وہ بلا کیفیت ہیں جس طرح او سکولایت ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تھا اور یہی راہ منزم و احتیاط کی اونکے بعد والوں کو اختیار کرنی چاہئے تھا مگر بعضوں نے کجراہی اختیار کی اور استواء و فوق کو ادسکی حالت پر چھوڑا بلکہ خود رائی سے او سکولایت سے ظاہری معنی پر چل گیا جس کو ایک عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان معنوں کو عوام حدود و کیفیات کے ساتھ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت سمجھنے لگے پس اسکا تمام تر وزرا دن گستاخوں کے سر پر ہے جنہوں نے اس پر مین نہایت بے باکانہ و دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدوں کو متزلزل کر دیا ہے اللہم وکلیہم جعلناکما۔

اے کاش یہ لوگ اس قدر تو سمجھتے کہ اگر ان صفات الہی کا مفہوم ایسا ہی صاف و سیدھا ہوتا جس کو ایک عام جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا تھا تو پھر وہ خواص سلف کے اس لغت غلطی سے کیوں محروم رہتے اور اس بارہ میں سکوت اختیار کر کے

عموماً اسکی اشاعت دین کیون درینغ فرماتے اور کس وجہ سے اس کے علم کو حوالہ بخدا کر
اور سایل کو زبردستی کے ساتھ نفس سوال ہی کو بدعت ٹھراتے۔ گویا انکا یہ دعویٰ
معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا تہ
گہٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی بھی معنی سمجھتے تو اُٹھنے یا بیٹھنے
کی کچھ تو ضرور بیان کر جاتے۔

قَالَ۔ قول نوزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات میں لکھا ہے استوار خدا کا
عرش پر مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں۔

اقول بیشک سات جگہ قرآن میں بالتصح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے
مگر کچھ فکر فرمائے کہ ایک جگہ بھی قرآن میں تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کی کوئی
معنی بیٹھنے، ٹھہرنے وغیرہ کہ نہیں آئے ہیں اور نہ امام شوکانی نے لئے ہیں بلکہ
استوار وغیرہ صفات تشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو شاہ صفات

اجسام میں خیاخہ امام شوکانی نے رسالہ تحت فی الارشاد الی مذہب السلف میں
لکھا ہے کہ اَمَّا الْكَلِمَةُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ كَمَثَلِ شَيْءٍ فِيهَا اسْتِفَادَ نَفِي الْمَائِلَةِ
فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكْفُرُ بِهَذَا هِ الْآيَةِ فِي وَجْهِ الْحُجْمَةِ وَيُعَرِّفُ بِهِ الْكَلَامُ
عِنْدَ وَصْفِهِ سُبْحَانَهُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِكْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْيَدِ
وَالْأَسْتِوَاءِ وَلِخَوَاطِرِكُمْ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ فَيَقْرَأُ
بِذَلِكَ الْأَثْبَاتِ لِتِلْكَ الصِّفَاتِ لِأَعْلَى وَجْهِ الْمَائِلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِلْخَلْقِ
فَيَكْفُرُ بِهِ جَانِبِي الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَهُمْ الْمُبَالِغَةُ فِي الْأَثْبَاتِ الْمَقْضِي
إِلَى الْجَبِيئِ وَالْمُبَالِغَةُ فِي النَّفْيِ الْمَقْضِي إِلَى التَّعْطِيلِ فَيُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الْجَانِبَيْنِ

وَعُلُوِّ الظَّرْفَيْنِ حَقِيقَةُ مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ
مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا هُوَ وَأَنَّهُ أَثْقَالُ لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بَعْضُ كَلِمَةٍ دُوسرے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شے میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت
سے وجہ جہیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سبب نہ تھا
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمیع و بصیر و استوار وغیرہ صفات
کے جبر شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت و مشابہت مخلوقات کے پس دوبرہ ہو گئے
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہاں
کہ ہو بخدا تعالیٰ کو پس نکلی ان دونوں جانبوں میں سے اور علو و طرفین سے
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہ ہے کہ اثبات کرنا ان صفات
کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح یہ کہ نہیں جانتا انکو
مگر وہی اس واسطے کہ فرمایا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
قال۔ قول سہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اوس کے اپنی ذات کا لیکن
نہ بمعنی تجرید و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو راسخ
میں علم میں جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جہاں
مدوح سے آگے آگیا بیان فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔
اقول۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت میں آگے جہاں آگیا وہیں اوسکو دیکھو

لیا با و گنگا لکھیاں تو جناب مدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور
معنی استوار سے بھی تحیز و مکان کا بخوبی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام نظام ہی
معنوں کی بھی کامل بیخ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھ جاسکتا ہے
چنانچہ آپ کی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ واو پاک است از حدوث و تجدید از
جمع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ
یعنی شود سوے او بہ اثبات و آنجا و صحیح معنی شود بروے حرکت و انتقال و تبدل و
ذات و صفات و نہ نادانی و دروغ و او بالائے عرش است چنانکہ تعریف
کرد ذات خود را لکن نہ برادر مکانی و جانی بلکہ کسی بنی داند حقیقت این تفوق
و استوار را مگر خودش و نچہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنا خدا تعالیٰ از نزد خود
علمی انتہی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

قال۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں ہے حقتعالیٰ بذات
خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین نہیں است انتہیٰ اور اقوال انبیا
میں بہت اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع
مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے
کہ ایک حرفِ ادن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمتے گمراہ
مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں
داخل نہیں و باللہ التوفیق۔

اقول۔ البتہ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر
وارد ہے مگر بذات خود کئی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع ثابت

میں تو ہوگا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کراہیہ و مشبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں جہت و تخیز و کان و حد و قید و غیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہیں اس طرح ان صفات استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و مجسمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق جلنے جس طرح سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اسکی تاویل اپنے طرف سے نہ کرے اور نہ کوئی معنی اسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی منافی تنزیہ حق ہو بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گذر چکا اور کچھ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق امام بیہقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو ان کے تابع ہیں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب اس کے ساتھ کئے آیتوں میں اور وارد ہوئے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول کرنا اور اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اسکی کیفیت طلب کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اس بات کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان میں اور نہیں ہے لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن استوی ہے اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے ہونے بلا کیفیت جدا ہے اسے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہے بیہقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزوں
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹہنزا و بیٹنا وغیرہ ذلک ہے اصل قول فصل
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اسکو
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے
 ہم چلتے ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اوسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں میں نہیں کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثیلہ شیء و هو ^{الشیء}
 البصیر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ائمہ نے اوئین سے نعیم
 حماد الخراعی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اوس میں تشبیہ
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اوس کے جلال و برتری کے
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی

کہ وہ نہیں جاری کئے جاتے اور پڑھا ہری معنی اپنے کے جو وہ تحیز و جہت و تقار
مکافی ہے اور یہ سب نقصانات ہیں۔

محمد بن احسن شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہیں تمام فقہا مشرق سے مغرب
تک اور پر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلا تشبیہ کے اور کہا ہے تاج
السیکی شافعی نے اس عقیدہ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہیں علمائے مسلمین شافعیہ
و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاء خالہ سے اور نہیں مخالفت کرتا اسمین مگر ناکر
نہیں اعتبار ہے اللہ کے یہاں اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلی الفراء الحنبلی
نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اس بات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باری تعالیٰ
کے نہیں ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کا ہے نہ اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ میں ادن آیات و احادیث کا یہاں ذکر کروں
جنکو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل ہام
میں اس غرض سے لانے والے ہیں کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کے
لئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں
کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہیں اور
ادن کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہیں کیونکہ وہو اللہ
و السموات منصوص ہے لیکن اس سے بچت فوق علی السموات ذات
مطلق کا حصر لازم نہیں آتا تاہم اس قدر اونکے دعویٰ کو محم و خوشی قبول کر لیتے
کہ اللہ تعالیٰ بالذات علی السموات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا دعویٰ
اونکا باطل ہو احو استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالیٰ

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکہ ثبوت سات آیات اور سات
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش تب تکلف تمام و
 الا کلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سمار و عرش کے فیما بین پانصد برس کی راہ
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے کو اللہ
 فی السموات کے ثبوت کے لئے اس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھگئی
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو
 پہر اسی آیت کریمہ و هو اللہ فی السموات کے دوسرے جزو فی الارض
 کی تصدیق اور اس کا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھگئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پہر تحت سماوات کے علی الارض ہونین
 کونسی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیت کریمہ و هو اللہ فی السموات و الارض
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ
 جس کے کیفی کے ساتھ فی السموات ہے اسی کے کیفی کے ساتھ فی الارض
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بمعنی علی کے لین تو جس طرح وہ اللہ علی السموات
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا براے خدا اب یہاں انصاف
 نگذرو اور سچ کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس امر کا رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا فجوا سے حدیث صحیح کو انکسار لکھنا صحیح نہیں بلکہ اَلْاَرْضُ خِلْفَةُ السَّمٰوٰتِ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی قرب یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت ذاتی حق ہے ویسی ہی قرب یا اوس کی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس شان اطلاقیت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اول تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوین گے۔ مگر نہ خواہ یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنے سے اور سماء فوق الارض اور عرش فوق سماء ہونے سے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی بمقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش جہت فوق ہے مگر جو ذات کہ علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت پر جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر یہاں ایک ہی ذات ہے
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالیٰ اللہ شانہ و عزہ
پس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی الثمار ہونے سے اوس کے شان میں
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اسطرح علی الارض و فی الارض السفلی
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اصناف بھی درست
نہو سکیگی کیونکہ اوس واجب الوجود کو بطلانیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سر ہے جسکا اختلاف
آیہ کریمہ ہوا الاول والاخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اس نے
ذالک لذلک لکری لکری ان لہ قلب او القی السمیع وھو شہید ۱۶۷
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اوس شخص کے کہ جسکا دل آگاہ ہو یا ڈالریا
اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگر چہ ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئے اس قید
بیان بالا بس ہے مگر او بھی گر ہوس ہے تو لیجئے ادن آیات و احادیث و اقوال
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

قال۔ فضل چہارم بیان میں اودن آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق
یہ ثابت ہے۔

افقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عیاد کے سہوا تو نصفا نہایت ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اور سکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے ساتھ

جہت کی قید تضرع ہے اور یہ بعثت کے کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
یا حدیث شریف اللہ فَوْقَ ذَٰلِكَ میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پر خدا اور رسول
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکالنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اہل کے بعد حسب قدر حفاظ حدیث تھے اور انہوں نے
اوسے لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی
تاویل کر کے بھی نہیں پہونچا یا ہے تو بخلاف اس کے عمل اور علم کا دعوے
خدا محفوظ رکھے۔

جانا چاہئے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت مکانی
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشترک ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے
پھر جو چیز کہ اس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اس کو تحت کہتے ہیں دوسری
فوقیت رتبی ہے جبکہ اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے
جیسے کہ کہتے ہیں السلطان فوق الوزير یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو و معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کی تنزیہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ
فوقیت مکانی اس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

رہتی یعنی علو و معنوی ہی ثابت و یقین ہو گئی جیسا کہ وہو اَلْفَاہُ کَوْفُ عِبَادِہٖ
میں ہے پس یہ فوقیت بعینہ اس دلیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا
ہے یا قاضی کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

قال۔ آیت اول سورہ نقیر میں ہے قَدْ نَرَاۤیْ تَقْلِبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَآءِ
ہم دیکھتے ہیں ہر ہر جانب سے منہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے جانب
وغیرہ میں لکھا ہے فی جہۃ السماء فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضع القرآن
میں نماز میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہیں۔

اقول۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے
البتہ آنحضرت علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز
ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات جہت فوق سما ہی میں ہے بلکہ آگاہ
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گو یا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر
موضع القرآن نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی
کالانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات
کے عرش پر ہے۔

قال۔ آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ یٰعِیْسٰی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَرَآ
اِنِّیْ جِب کاہا اللہ نے اے عیسیٰ میں تجھکو پہر و نگاہ اور اٹھاؤ گا اپنے طرف فتح الرحمن
میں ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی

کا فرق ہے مسلمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج میں دوسرے آسمان پر پایا یہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ نے وَكُنَّا قَوْمًا مِّنْكُمْ سَبْعًا شِدَادًا

اقول۔ اس آیت سے وہ حصر کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ بالذات جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتُوحَهُ اللّٰهِ اَعۡلَمُ

الفتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کل نفس ذائقۃ الموت ثُمَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُونَ اس آیت سے یعنی اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی ہی نہیں ہے بلکہ تَوَلَّوْا اِلٰی رَبِّکُمْ مَّرْجِعُکُمْ اس آیت کا حکم عام ہے یہاں رجوع و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع میں اوپر کے طرف جانا ثابت ہوتا ہے اس طرح رجوع میں بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا کہ اَرْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ تَطْعَمُ نَظَرًا اس کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمیع اُزاح کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی میں نقل بھی دارو ہے۔

پہر اب رجوع کیجئے عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اوٹو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا یا بلالیا کما قال اللہ تعالیٰ بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْہِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر تشریف رکھتے ہیں جیسے کہ حدیث معراج میں مسلم نے روایت کی ہے حالانکہ یہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا زیر عرش و بالاسماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض السفلی ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ
وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان و دیم پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ وائی اللہ مگر حکم جہنم جامع ہر مخصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم منقولات میں اس قدر تعارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپ کا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تکلف تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لانیے آپ کا اصل مقصود یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دیم پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دیم پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے کجماں جہربانی اسکو نصا بھی ثابت کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دیم پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اس پہلے دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہتا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخر کار نبیاء نہ کے
الحمد للہ علی ذلک۔

مقصود محاف حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعویٰ کے ساتھ
عقلی و نقلی سب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و نقلی دلائل
سے حق سبحانہ تعالیٰ کے بالذات علی السماء ہونیکا دوسرا دعویٰ آپکا باطل ٹھہر چکا
ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا پڑیگا کہ علی العرش تو ذاتاً ہے اور علی السماء علماً ہی
حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سماء کی قید باطل ٹھرتی ہے کیونکہ
آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علماً سب چیزوں کے
ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علماً علی السماء
ہے تو پھر کَافِعُكَ اِلٰی اور بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْکَ کے استدلال سے آپکا یہ دعویٰ
بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے
مختلف و متناقض دعوؤں نے تمام دلیلوں کو گھاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے ادھر ہے نہ نیچے اس
معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم منہیت و جغرافیہ
سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کر دی ہو اور وہ آسمان کے لئے مثل
مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر
نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بُعد متساوی ہے اور ہندوستان
کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت
میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستان میں اوس کے سر پر بچت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ **وَنُفِثْنَا فَوْقَكُم مَّسَكًا** ادا کیونکہ یہ خطا عموماً ہر جگہ حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یوں کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو پھر وہ دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے نہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہ یہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

قال۔ آیت سیوم سورہ نسا میں ہے **بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ** بلکہ اٹھالیا اوسکو خدا نے طرفینے فتح الرحمن میں ہے بلکہ برداشت اور اخذ السب سے خود انتہا حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے متجاوہ مقابل تحت سے نہ کسی اور طرف رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے **اقول**۔ اگر یہاں الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السماء لیجاوے تو آیہ کریمہ **وَمَنْ يَخْشَ اللَّهَ مِنْ أَمْرِ غَيْرٍ** مہاجر آلی اللہ میں بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد یعنی مہلکی حالانکہ یہہ ہجرت جبکہ اللہ تعالیٰ نے انہی طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہاں الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہاں الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اوس ذات مطلق کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبیاء علیہ السلام کافع اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق علی السماء مفید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السماء کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید کافی

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں تو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید باطل ہے جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سلنا یہ رفع جہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آیکے فوق و تحت کے مقابلہ سے ایسا یہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے جہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی جہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ ربی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ جسمین مکانی جہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْ اَنْ یُّضْرَبَ مِثْلًا مَّا یَتَّبِعُوْنَ ضَرْبًا فَمَا فَوْقَهَا اَعۡرَ ۝۳۰ اس کا ترجمہ موضح القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرما تا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکڑی ہو فقط یہاں جو کہ مکھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر پر مکھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرانی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے جہت میں ہے اور مکھی اوس کے سرے کے جانب اوپر کی جہت میں کسی قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہر

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے ضَرَابَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا اَفْصَاةً
لِّنُجِ اَوْ اَفْصَاةً لَّوْطِيكَ اَنَّا نَحْكُمُ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا الصّٰلِحِيْنَ ۱۰۷
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگوں کے جو کافر ہوئے نوح نبی علیہ
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ
احوال اون نبیوں کے بی بیوں کا کافروں کے واسطے جو تہنیں وہ دونوں
عورتیں تحت دو بندوں نیک بخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھیجی
کی وہی معنی ہیں جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال
میں بھی وہی رتبی تحتیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالا میں رتبی فوقیت مراد تھی۔
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ رفع مقابل خفض کے ہے اور پھر یہ دعویٰ کیا گیا
کہ رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جوافصح الفصح ومحکم امتحان جمیع کلام بلحاظ
اس دعویٰ کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالیٰ تَرْكَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ وَا
فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۰۸ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقلمندوں سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن)
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت
میں بھی وہی جہت مکانی تصور ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں پھر ارشاد فرماتا ہے
مِصْرَاعُ اللّٰهِ الَّذِيْنَ اٰتٰوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اٰتٰوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۱۰۹

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجہ بہشت میں آون لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے
 اور اٹھاتا ہے اون لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں
 جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ کے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)
 کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مدعو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ
 میں دیکھا میں نے کہا خبر دے مجھ کو اس عمل سے کہ بہترین اعمالوں کی ہے تو ساتھ اس
 عمل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند نہ یادہ علماء و ن سے نہ دیکھا میں نے
 یہ جواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علماء دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان
 جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسنی جہت مکانی کا خیال صحیح
 ہو سکتا ہے ہرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ**
وَدَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ مع ۷ اوسکا حاصل یہ ہے کہ بعض خلیفوں کے
 بعض خلیفوں پر بڑا ہوا ہے یعنی سب خلیفے یکساں نہیں ہیں شان و شوکت و
 مال و دولت و حشمت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ
 کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جس میں جہت مکانی
 کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو پھر فرمائے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھ یہ کہہ کیا
 کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے ثروت اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جانکر کیا گیا
 تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

قال۔ آیت چہارم سورہ انفام میں ہے **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ**
وَدَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ترجمہ اسکا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ دوست غالب
 بندگان میں فرستد بشما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہ یعنی جہت، نہ بعضی ملکہ اگر بعضی علی

مہوتا تو ترجمہ اوسکا بر آتا نہ بالا دو سرے پہنچا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سما سے بندوں پر ملائکہ کا ارسا
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے خپا خپہ کہا ہے یہی نے اپنے سند
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ حِدَادِہِ کہا ہے چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اوسکو
اوس پر اور حافظ سیوطی نے القان میں کیا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے
قول وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِہِ اور یُکَا فَوْنَ رَبِّہُمْ مِنْ فَوْقِہُمْ میں اوس فوقیت
علویہ غیر جہت کے اور کہتا تھا فَوْنَ وَاَنَا فَوْقُ حُدُودِہِ قَاهِرُونَ اور بلکہ نہیں ارادہ کیا وہ علو مکانی کا
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر بلحاظ صفت قہاریت
قاہر ہی نہ بجت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد وفضل کا
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونیکے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیا دے تو اس آیت میں سوح سبحان
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندوں پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندوں کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش
 فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہتیرے مکان ثابت ہو جاویں گے کیونکہ فوق سے مطلقاً
 جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر چکے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل بھی
 پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو بمعنی جہت کے
 یا ور ہے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی
 مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا
 ترجمہ بالا کے ساتھ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ **فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ**
عِلْمُ سَاعِۃٍ یُّنِیۡ بِاِلَہِۥ ہَرۡخَاۤءِ وَاُنۡدَاۤءِ ہست اسی طرح **عَزَّ اَبَۡا فَوْقَ**
اَلْعَزَّ اَبَۡا میں فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو بجا
 علی کے ہے پس اس سے متحقق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی
 پر بمعنی پر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر
 بلکہ ایک حاکم کے اور چودہ سر حاکم ہوتا ہے تو اسکو حاکم الاولتے ہیں اور اس کے
 نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہہ بلحاظ ترتیب ہی کے ہوا میر خندو

۵ ہر خند و صفت میکم لیکن ازان بالاتری ۛ

پس اس صورت میں آیت چہارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ نہیں
 یعنی فرشتوں نگہبان کا پہنچنا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل
 ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پہر آئیہ کر میہ فارسلنا علیہم ریحاً صرراً ۲۴ ع ۱۵ اور نیز آیتا
 ارسلنا الیک کم رسولاً ۲۹ ع ۱۲ میں بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی
 دلیل سمجھی جاسکے گی۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ اس سال رسول میں وہ جہت سکافی تصور نہیں ہے جو ملائکہ
 کے ارسال میں بوجہ اونکا مقام علی السما ہونیکے گمان کیا گیا تھا۔

قال۔ آیتیم سورہ اعراف میں ہے تَمَّ كَذِبُهُمْ يَمِينُ بَدِئِ الْوَيْدِ وَنَحْنُ
 وَهَنٌ آفِكَا فَوْعَنْ شَيْءٍ اِلَهُمْ بِهَرَاؤُنْكَ اَوْنِ كَ اَگے سے اوپر پیچھے سے اور دائیں
 سے اور بائیں سے یعنی ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ
 نے فرمایا شیطان نے جار جہت اپنے آنیکے بیان کئے یہ نہ نکہا کہ اونکے اوپر سے
 آؤنگا سئلے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ادن کے اوپر ہے اور قفا وہ نے کہا شیطان
 تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور سکو قدرت ہوئی
 کہ تجھ میں اور خدا کی رحمت میں حایل نہ ہوا تھی۔

اقول۔ چونکہ اس آیت میں صرف چار جہت یعنی آگے و پیچھے و دائیں و بائیں
 سے شیطان کے آئینکا ذکر ہونیکے وجہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق
 میں چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آئینکا ذکر نہیں کیا
 فقط حالانکہ کل جہت چہ بن جنین سے چار جہت سے تو اپنے آئینکا شیطان نے
 ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آئینکا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ جہت
 فوق سے آئینکا ذکر نہیں کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے ہونیکی سہے تو پہر کیا
 وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آئینکا ذکر نہیں کیا۔ اسکا سبب حدیث

شیطان نے آنیکا ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا سبب حدیث دلو تو نہیں ہے ہر قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پھر رو برد کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (متفق علیہ) پس یہ تحقیق اللہ اس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ یہاں قید صلوٰۃ کی لگا دی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اس کا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اس کو اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر نہ کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ قتا و ۳ کی یہ توجیہ سید چچان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا) اس کو قدرت نہ ہوئی کہ تجہ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افسوس ہے اوں لوگوں کی فہم و فراست کہ جنہو نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آؤں گا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہے) اس کی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید وابن جریر و لا کائی نے سند میں زیر آیت
 بالابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قال لم یقطع ان یقول
 من فوقهم و فی لفظ لا ت التسمیة تنزل من فوقهم یعنی اس روایت میں
 بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فوق
 سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابواسمیر بن الحکم بن ابان ضعیف
 ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو میں واللہ اعلم۔

قال۔ آیہ ششم سورہ غل میں ہے یخافون ربهم من فوقهم ڈر رہتے ہیں
 اپنے رب کا اور اسے موضح القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرا
 ادب اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ تفسیر موضح القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ ہر بندہ کے دل میں ہے
 کہ میرا ادب اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے (خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے
 سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ
 قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر حیا بخیر
 و شرمندگی کے حالت میں آنکھ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین

نے آیہ کریمہ اصرأت نوح و اصرأت لوط کانتا تحت عبدین کے
 نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے دو بندوں
 کے تو بس افسوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں
 کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھا
 خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

میں مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَّ اللہَ كَانَ عَلٰی شَیْءٍ شَہِیْدًا
 ہر حکم کا ترجمہ نفاذ کرتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہمہ چیز حاضر۔

المحال۔ اوس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہ ہو جو عذاب آوے اور نہ وہ یفعلون ماکا یؤمرسون
 اور کرتے ہیں جو حکم اور نہ ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش
 کے اوپر لوح محفوظ سے اور نہ اورتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بلکہ حکم وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
 یہہ انکا خوف اپنے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت و صفت قہارت کی فوقیت
 کے جہت سے ہے جو رب کو مربوب پر اور قہار کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔
 و احدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہہ کہ آیت میں
 (عِقَاب) محذوف ہے یعنی یُعَذِّبُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ مِّنْ قُوَّتِهِمْ کیونکہ اکثر
 عذاب مہلک اور پرہی سے نازل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ
 جبکہ موصوفہ صفت متعالی و علو و رتبہ کے ساتھ قدرت میں تو بہتر ہے
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِّنْ قُوَّتِهِمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین
 میں ہے یہی معنی ہیں ذَاکَ تُخَافَتُ الْاِجْلَالَ کے جو قول ابن عباس
 رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو جامع
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والو کا اور دلالت کرتا
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالٰی
 اٰخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ - وَاَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ و ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھالیا ہے اور اسکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضح القرآن میں ہے حضرت کے لئے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں جو تھے یا چٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت میں انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرة المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (اور میں سے) آشنا تھا ایک بار آ زبانی کو جان اپنے بدن سے نکلائی پہر ڈال دی بہشت کی سیر مانگی پہر وہاں رہ گئے اللہ کے حکم سے حضرت کے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہاں حضرت (اور میں) کا رفع ہوا موضح القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا ہے اور میں علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی بہر رفع حضرت اور میں علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضح القرآن میں ہے کہ بنائی ہے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جمین جہت مکانی ہے تو پہ اس سے آچکا کیا
مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے تحقیق
کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آجا ویگی اگر کھٹکا
حکایت سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال
کے رو سے وہ مقام جو چھٹا آسمان ہوگا یا چٹا یا ساتواں آسمان یا جنت جو تین
آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے
تو حق سبحانہ تعالیٰ کا اون چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور آیہ کریمہ
بَلْ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ کے استدلال سے تو اپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ
کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر
اترنا آچکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک تھتالی کا وجود مطلق
مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالحمز للہ

قال۔ آیت ششم سورہ سجدہ میں ہے یٰٰذَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا السَّجْدَةُ لِلّٰهِ
اَلَا رِضْوَانٌ لِّهِ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِثْلَ الدُّرِّ السَّیِّدِ سَنَةِ مِمَّا
تَعْدُوْنَ تَدْبِیْرَہٗ اَتَا تَابَ کَامِ آسْمَانِ سَ زَمِیْنِ تَکَ پَہَرِہٖ جَاتَا ہِ اَو سِیْ
طَرَفِ اَیْکَدِنِ مِیْنِ جَبَا اَنْدَا زَہْہَرَارِہٖ سَ ہِ مَہَارِیْ گَنْتِیْ مِیْنِ مَوْضِعِ الْقُرْآنِ مِیْنِ
بُڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہو کر نیچے حکم اترتے سب اسباب اوس آسمان
سے جمع ہو کر بجاتے ہین پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پہر اوٹھ جاتا ہے اللہ کے
طرف دوسرا رنگ اترتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ اس سے تو صرف اسقدر پایا جاتا ہے کہ جو ارفوق عرش لوح محفوظ

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ امر الہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جہی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

قال۔ آیت نهم سورة سبأین ہر حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوْا مَا ذَکَا قَالَ رَبَّنَا کُنْمْ کَمَا لَکُمُ الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَبْدُ یہاں تک کہ جب کہیں اسٹاپ ہو
اون کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب نے وہ کہیں جو واجب ہے اور یہی ہے سب سے اور پر موضح القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پتھر پر بجھنے فرشتے ڈرے تھر تھراتے ہیں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

اقول۔ یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جو الواح سفلی ہیں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے **وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَبْدُ** کا ترجمہ (وہی ہے سب سے اوپر) کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کپسیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنوں میں ثابت ہو جاتی مگر چوکے افسوس تو یہ ہے موضح القرآن میں
 جسکو ترجمہ صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہ ترجمہ
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) پس یہاں
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ سے علو بمعنوی مراد
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کما قال التعلیٰ فی تفسیرہ وَهُوَ الْعَلِيُّ الرَّفِيعُ
 فَوْقَ كُلِّ خَلْقٍ بِالدَّبِيرِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالسَّافَةِ وَالْمَكَانِ
 وَالْجِهَةِ انتہی یعنی تعلیٰ نے اپنی تفسیر میں الْعَلِيُّ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو
 ساتھ سافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ أَكْبَرِ الْمُعْتَمِدِينَ فِي مَعْنَى
 الْعَلِيِّ أَنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فِيمَا يَجِبُ لِمَنْ مَعَالِي الْجَلَالِ أَحَدٌ وَ
 لَا مَعَهُ مَنْ أَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا وَيَكُنْهُ لِكُنْهُ الْعَلِيُّ
 بِالْإِطْلَاقِ انتہی یعنی بیہقی نے تعلیٰ سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ ہو علو مشترک
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن فہی علی مطلق ہے انتہی۔
 قال۔ آیت دہم سورہ فاطر میں ہے إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ
 وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلامِ سترا اور کامِ نیک
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے لیسوے او بالامیر و دُخْنِ پاکِ عملِ طالح
 بلند میگردد اندیش خدا انتہی صعود و رفع او پر کے طرف کو ہوتا ہے جبکہ جہت

و علو کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل و حرکت کافی وزمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے وَاللّٰہُ تَرْجِعُ الْاُمُورَ ہم ۲ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اسی طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس سے اس ذات مطلق کو جہت فوق کی فید کہاں سے لگ جاوے گی ۔ اگر ہمارے پچھلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاوے گا کہ فوق و رفع علو کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب پر فوقیت رتبی و علوی معنوی کے معنوں پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَلَبِيُّ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ فِي الْاَكْثَرِ كَيْفَ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً اَمْ اِنَّ الْمَفْهُومَ فِي الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلَيْسَ الْمَاءُ اَدْرَا اَلْقُبُوْلُ وَمَعَهَا اِلْحَادٌ وَلاَ فَاكَا اُنْتَهَى کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود کلام کا کس طرح ہوگا بمعنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق میں یہ ہے کہ صعود صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد مگر قبول اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

قال ۔ آیت یا زہم سورہ مومن میں ہے یا ہا مَانْ اَبْنِ لِيْ صِرَاحًا لِّعَلٰی اُبْلَغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطْلُعُ اِلٰی الْاِلٰہِ مُوسَىٰ وَاِلٰی لَظَنَتُهُ کَاذِبًا بُولَافَرَعُوْنَ اے ہا مان بنا میرے واسطے ایک محل شاید میں پہنچوں

رشتہ میں آج پہر جہانک دیکھوں موسیٰ کے معبود کو اور میرے اگلے میں وہ جھوٹا ہے
 اقول۔ موضح القرآن سورہ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جب
 موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورہ شعری میں
 اوسکا قصہ اس طرح ہے کہ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالَ لِمَنِ حُكْمُهَا لَا تَسْمَعُونَ
 قَالَ رَبُّكُمْ وَسَرَّبَ إِلَيْكُمُ الْمَاءُ وَلَكِنْ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلَ
 إِلَيْكُمْ لَخَبِيرٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزوں کا جو درمیان اُن و دُنیا
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے دگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو
 اسکا یقین نہ دلا نیلے لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا سَرَّبَ إِلَيْكُمُ الْمَاءُ
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون
 وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہہ
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَهِ غَيْرِي ۚ ۲۰ ع ، لہذا اوسکی
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر سکے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا
 کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی
 الوہیت باطل ہوگئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہہ دعویٰ تعین عبودیت ٹہرا تو پہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے
 طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسوا
 کہا تاکہ آپ کی اس پر اثر و ترقی کا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا کما
 نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اس کے انوار
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تکو عقل ہو
 غرض اس قصہ میں تو کہیں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے
 ہاں پہلے جواب میں آپ نے رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعہ میں
 مفہوم کو ایقان و تفضل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی
 اوسکو دبوڑنے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ لَنْ يَنْصُرَكَ
 لَكَ حَتَّى تَزِيَّ اللَّهُ جَهَنَّمَ اَعْمٰی کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل میں اپنے آپ
 کو الارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سما کے طرف جڑنے کا ارادہ رکھتا تھا اور اللہ موبی
 کے دیکھنے کا جو ٹافصہ کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے بلا قید عمومیت
 کے ساتھ یہ کہتا تھا کہ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنَّكُمْ لَعِندَنَا
 کیونکہ اس **صرف** شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کے ساتھ اس بیان عام

سماء کے ساتھ مقید کر کے سماء پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّكَ الْبَلْغُ الْأَسْبَابُ السَّمَوَاتِ بیانِ علی حرفِ شک کا لایا اور اس اپنے شک کو لاطنہ ککا ذبا کہہ کر اپنی بات کو یقین کرنے کے طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس قولِ موسیٰ میں سماءات کی قید کو جوٹ پر محمول کرانیکا ارادہ کیا تھا کیونکہ ساحر دن نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھ کر الہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی جہالت کے قید سماء کے ساتھ الہ موسیٰ کا تشدیشی علی السماء ہوا اس امتحان میں بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ شیر ہی کے ذریعہ سے اس ذاتِ مطلق کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی اس عمومیت ذاتِ مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھا یعنی مطلب یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہ بین پاتا اور آسمان کے طرف اس کو دیکھنے پر جا قال کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المقصود میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضع القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اس وقت کہی جبوقت حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ ایمان اپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اس سے باطل
 اللہ ارض کے ساتھ اس حقیقی اللہ، سمادات کا امتیاز حاصل ہو جاوے غیر
 کچھ ہو قابل غور تو یہ امر ہے کہ قول موضع القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)
 قول کتاب التزہیم و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بوجہ
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فشتان بیکھمما
 المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا
 کہ اگلے تمام غیر دن کا عقیدہ اور پچھلے تمام شریعتوں میں بہم تقرر تھا کہ
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)
 فَهَذَا إِلَهُنَّ عَظِيمٌ اس کے مدعیوں میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر
 بھی ثابت کر کے بتلا سکے؟ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے
 مفہوم مخالفت کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ع یہاں
 اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرا
 کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالیٰ
 کافی السماء ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں۔
 اگر مشکل یہ ہے کہ اوسکے ساتھ دوسرا جزو۔ وَفِي الْأَرْضِ کالایفک

اور یہ دونوں جگہ ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہو ہیں پا وجود اسکے ایک جزو
 کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو
 (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہ اَفْتَقِمْ فِیْهِنَّ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَکَافِّرْ
 بِبَعْضِ لَعْنِہٖ کہ بصدق بننا ہے۔ غرض اوس نص صریح فی الارض سے تو
 (زمین پر) کی بجلی تردید ہو گئی اور صحیح حدیث دلوین الی الارض السفلی
 کا جملہ تو ملاحظہ سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف
 کے ساتھ متعلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (زمین
 زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود کا دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 علی العرش ویا علی السما ہے اور عرش سمار پر اور سمار ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ
 بھی علی الارض محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان
 وعرش ہوا ورتحت یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان وعرش ہوا بیشک نادان
 دوستوں کے محبت کا الثانی نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی والستین خدا تعالیٰ
 کو جہت فوق عرش و سمار پر بیٹھانا چاہا مگر اونکا وہ جہت فوق الہیہ کرتحت بن گیا
 اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ
 اوس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی قوت
 کے جہت کی قید میں مقید کر نیکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام
 فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق
 مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا یَصِفُونَ اب
 تحقیق طلب یہ امر یہ کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات یا دوسرے اور کسی

کتاب والے کا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوت کیا جبکہ
 موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اور
 حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو پھر بھی اس قول حضرت
 سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شہادت
 میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بھت فوق علی العرش ہو نیکی قید تھی بلکہ باطلا
 ذاتی کے علی السماں بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی السماں کہنا بھی بہت
 فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے
 تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی انا معکم کم کا سن چکے تھے تو پھر آپ
 کیونکر ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو انا معکم کے مصداق تھی اس قدر
 دور و دراز ہزاروں برس کے فاصلہ پر علی السماں مقید کر ڈالتے باوجود اس
 کہ علی السماں کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اوس کلیم اللہ
 کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اوس ذات مطلق کے
 نسبت علی السماں کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تعالیٰ العرش کی
 قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم
 شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی السماں بتلانا از ان قبیل تھا
 جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی السماں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے تسلیم فرمایا تھا۔

فرعون کی جہالت و احمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و رازق مطلق
 کے نسبت علی السماں کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اوس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور اسکا لیکھ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہ ہیں دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ
یہ غیبی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی ہفت
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت جو ٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جو ٹے ہونیکا یقین کر لیتا
پس ایسے قرین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اِسْ اَرْضِ الْبَاطِلِ (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے
بجھ کر کہتے تھے اَنْ تَرٰ بَہْمٌ مِّنْ دُونِہِمْ اَنْ تَرٰ بَہْمٌ مِّنْ دُونِہِمْ اَنْ تَرٰ بَہْمٌ مِّنْ دُونِہِمْ
محل انزال عذاب بھی کہتے تھے اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی وَمَا اَنْزَلْنَا عَلٰی قَوْمِہِمْ مِّنْ عَذَابٍ
مِّنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۚ ۲۳ ع ۱۰ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صوفیہ
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السماء کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لا ظننہ کذاباً کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود
آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہیں مقید نہ ہو جاوے واللہ یقول الحق
وہو یتھدی السبیل ۲۱ ع ۱۰۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَاٰمِنْتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ اَنْ یَّخْسِفَ

بِكُمُ الْاَدْحَنُ کیا پڑھوے اوس سے جو آسمان میں ہے کہ دہساوے تم کو زمین
 میں فتح الرحمن میں ہے آیا امین شدہ آید از کسی کہ در آسمان است ازان کہ فرو
 برد شمار از بنین انتہی میریہ آیت اس سورت میں مکر ہے اس لفظاً اَوْفَنُكُمْ مِّنْ
 فِي السَّمَاءِ اَنْ يُّرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا یا پڑھوے اوس سے جو آسمان میں ہے
 ڈالے تم پر تیراؤ باؤ کا۔ ڈالنا اوپر کے طرف سے ہوتا ہے نیچے کے طرف کو
اقول۔ سماء محل نزول عذاب کے ہونے سے یا عذاب الہی اوپر کے طرف سے
 نیچے کے طرف اترنے سے کونسا امر ثابت ہو گیا۔ کیونکہ وجود الہی کا فی السماوات
 ہونا اوسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے یہہ کون کہتا ہے کہ اوس کے
 وجود مطلق سے سماء خالی وبے بہرہ ہے بلکہ اوسکا فی السماوات علی الارض
 کی قید کو باطل کر دیتا ہے باوجود اس کے ان یہود آیات سے اوس ذات
 مطلق کے نسبت جہت فوق فی السما کی قید بھی ثابت نہیں ہو سکتی جسکا دعویٰ
 عنوان باب میں کہا گیا تھا۔
 یا یہاں جو تہر و نکا ڈالنا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ہونیکے بیان کو تسلیم
 کرنے سے یہ مطلب نہ ہے کہ ناحق سبحانہ تعالیٰ کا وجود بجهت فوق فی السما ثابت
 ہو جاوے لیکن ہمارے نزدیک باوصف وجود الہی کا فی السما ہونیکے بھی
 حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنے ماتون سے تہر و نکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف
 ڈالنے کی باطل ضرورت نہیں ہے کیونکہ زیرید قدرت الہی ملائکہ بدر عالم
 اس قدر موجود ہیں کہ لَا یَعْلَمُ حُجُوبَ دَرَبِکَ الْاَھُو در حالیکہ ملائکہ باذن اللہ
 تہر و نکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ڈالتے ہیں تو پھر اس آیت میں

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے **فِي السَّمَاءِ** ہونا چاہیے استدلال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اس کا فی السَّمَاءِ بھی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اس کا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالجھڑٹ۔

تفسیر مدارک میں **مِنْ فِي السَّمَاءِ** کی تفسیر یوں ہے کہ **اَمِنْ مَلَكُوتِهِ** **فِي السَّمَاءِ** اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اسی جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابین اور امر و نواہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

قَالَ آيَتِ سَبْرِهِمْ سورہ معارج میں ہے **لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْبَلَاءِ مِنْ أَمَامِ عَرْشِنا وَنُفِخُ بِالنُّفُثِ فِي أَنْفُسِكُمْ** اور روح اوس دن میں جبکہ لنباء و پیاس ہزار سال کا ہوشیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علوی میں انتہا اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

اقول۔ یہاں آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لین تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں دگو کہ عروج ملائکہ میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے (کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے اور عرش سے سموات تک ہر ملک کا ایک ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتا بزبان ملائکہ فرماتا ہے کہ **قَامَا مِمَّا لَا لَکُمْ فَمَقَامٌ مَعْلُومٌ لِّہَا کُوْنُی** ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جس کے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اور کا منتہا ہے نقطہ
معراج ہے لہذا اس نقطہ منتہی پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ
اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث اسے اخذ احکام وغیرہ
کی صلاحیت اور نین بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتہا ہے مقام معراج بالائے عرش تھا
جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج
بالائے ارض کوہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا اسی طرح احکام الہی کا صدور
ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں ان کا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج
ملائکہ کی نسبت علی التمار کے ساتھ کی گئی جو ان کا مقام معلوم یا محل صدور احکام
الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے
یعنی ارض سے کما لطیف ہے اور سماء سے عرش الطف ہے لہذا ملائکہ ارض سے
ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ
مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفا
مراتب قربت کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی
ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش
جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو
کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے
ساتھ مختص نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسی کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اوسکی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّكَ الْعَظِيمِ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اوسکی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث اکثر **مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت رہتا ہے و آخری نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْإِيمَانِ** صمیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف البقیع کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتا ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي** میں جاؤں گا لاہوت اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

قال یہ سب تیرہ آیتیں ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے بصر تمام ثابت ہے اور جہیمہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استواء و جہت فوق کے۔

اقول۔ ان آیات سے تو اوس ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے ہاں جیسے جہیمہ و معتزلہ صفت استواء یا فوق کے بلاتاویل منکرین اس طرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں درحقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استواء و فوق الہی کے منکرین اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات تشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے اَللّٰهُمَّ اَحْفِظْنَا مِنْهُمَا۔

قال۔ فصل پنجم بیان میں اودن حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو و اسطے خدا کے ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

قال۔ پہلی حدیث فعَلَيْهِ اِلَى الْجَبَّارِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَقَالَ هُوَ مَعَنَا

رواہ البخاری سوچے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ تھا مراد جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث سے
علو و استوار دونوں ثابت ہے۔

اقول۔ یہاں مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اسکو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں مکان اللہ سے یہی متعارف جگہ مراد ہے
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگ
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عاکشی کون بالقرض اگر اس
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ اس
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ سما میں تھا۔ اور
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط دے کے کہ قبل از
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عما تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں بہت بدل مکان کا اسکی شان قدم الان گما کا
میں حدوث کو جگہ نہ دیا۔ اور کیا یہ حدیث مکان کا اس لامکانی کی شان کو
مستلزم مکان کا نہ بنا دیا قسبحان اللہ رب العرش عاکشی قون۔

اب ہم اس امر کو بیان تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا جسکے نسبت یہ ارشاد ہے کہ ان طہاربتی
للطایفین اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہیے تھا نہ تخت
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہ ہے وما قد مر اللہ حق قد رکا
در حالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اصناف تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہیں کرتے
تاکہ ان تمام یہود وہ جبکہ دن سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استواء ثابت ہونے
سے وہ جہت و مکان و تخیز ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث
میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استواء کا ہے شاید مکان کے لفظ سے
استواء نکالا گیا ہوگا کیونکہ استواء کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے
جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت یہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا
وعلیہ السلام کا چہرے کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ
یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کائے چڑھتا اپنے مقام معلوم تھا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منہلے نقطہ معراج تک تھا
جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی
بالفعل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق ستر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وسلم
جسکے سمجھنے کی اکثر ون کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک
فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ۔

قال۔ دوسری حدیث [رُجِعَ إِلَى رَبِّكَ سَرَادًا] الْفَارِسِي کہا موسیٰ علیہ السلام
نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے مقدار نماز کے یہ
پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

اقول۔ سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتب
کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام وقوع پایا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج جو تہذیب کمال تھا بالائے ارض کو وہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ اِجْعَ اِلَی رَبِّکَ فرماتے تھے یعنی یہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہاں کلام الہی وقوع پایا تھا یہی سمت ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ میں نے بنی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کئے اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار (رَبِّکَ) میں رب کی اصناف آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہ خصوصیت بلحاظ آپ کے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور پکی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سرچشمہ نبوی کا کشف ہو جاوے گا تو یہیں سے تحت و فوق کا سب جگڑا توٹ جاوے گا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق ابن نبیت بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حسیض و مضیق جہت و زمان دست برون است الخ۔

قال - تبسری حدیث اَنَا اَمِیْنٌ مِنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْهِ مِنْ اَمِیْنِہِیْنَ
اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز
اقول - واہ جناب کیا خوب یہاں تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلا اب تک تو آپ نے
ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیر ہے تھے جسکو ایک جاہل بیانی
بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو استغوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے
کے لئے جاتے تھے گوکہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ہارنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت برتری و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت ہمارے کے نسبت یہاں آپ نے کیوں ترک کر دیا سہار کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیکا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی ہمار کو چھوڑ کر مجازاً عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ کہ کہیں آگے چلکر اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مین بھی فی الارض سے مراد مجازاً اعلیٰ العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی شکل بڑگی

اگر آپ کو مجازاً ہمار سے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو آءِ آمَنُتُمْ مَعَنَا فِي السَّمَاءِ وغیرہ کی پچھلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت و حدیث میں کہ جن سبحانہ تعالیٰ کافی السماء یا فی الارض وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جگہ پر ہی ٹوٹ جاتا لیکن اسوقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فرق مخالفت اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق مجاز کے علی العرش سے مراد علی السما لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اسوقت بجز اس سے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تہوڑی دیر کے لئے اس مجازی حل کو مان بھی لیں کہ

فی السماء سے مراد علی العرش ہے تو اس آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ مِنْ
 سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید بال مجہول
 کہا ہے جلی نے ردین اسکے کہ مکن سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نخبین تصریح کی ہے سات اس تخصیص کے
 تو پہر یہ کہان سے معلوم ہوا کہ مکن سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ
 کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اونکو قرب
 اللہ کے اور جانتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اثین
قال جو تھی حدیث لونڈی کی ہے **قالَ اِنَّ اللّٰهَ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَتْ مَنَ**
اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُولُ اللّٰهِ قَالَتْ اَعْتَقَهَا فَاَنْفَهَا مَوْمِنَةً (مسلم) فرمایا اللہ
 کہان ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد
 کراؤ سو کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس
 طرف آسمان کے اور یہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور پوچھا حضرت کا
 لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطہ
 خدا کے۔

اقول۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد
 بن الشریک و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبد الرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی
 ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں
 یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللّٰهَ اَوْس کے جواب میں لونڈی نے
 بلحاظ اپنے فہم کے **فَاَشَادَتْ اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ** پس اس قسم کا سوال

و جواب سوائے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقلی و فہم کے درمیان واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لونڈی جو نو مسلمہ تھی قبل از اسلام کے ایام جہالت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوچھتی تھی جبکہ اوس نے فی السماء کہی تو گویا اوسکا یہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ مومنہ ٹھہری کیونکہ ایمان مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق شرط یارکن ایمان نہیں ہے تو پھر تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہا تھا تو یہ کلام بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف مانتہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بجہت فوق سماء پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مومنہ آسمان کے طرف نہ کرو جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور سنائی و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلف روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مومنہ کر نیکی مخالفت اور قبلہ کے طرف مومنہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع تو ہم جہت سماء و نفی قید مکانی اور تعالیٰ جل شانہ پر خیاںچہ حسن بصری و مجاہد و صفاک سے مروی ہے کہ جب آئیہ کریمہ اذ عنونی استجب لکم کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم کہہ رہے تھے کہ یہ دعا کرین تو یہ آیت نازل ہوئی کہ فایئنا تولوا فثم وجہنا اللہ

یعنی جب ہر جا ہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہیں ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف یا تہا ٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گون ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہونیکے وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی السما ہونا ثابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خداوند پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی الارض ہونا بھی لازم آجائے گی کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا الْوَقْدَیْنِ زَمِیْنِ پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث بالجوبین رَبَّنَا اللّٰهُ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ سَآوَاہُ اَبُوْدَاوُدَ رَبِّ ہِمَارِہِ اللّٰہ ہے جو آسمان میں ہے اس میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں بخود دعوا باللہ من ذلک۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر استدلال

کیونکہ نہیں کیا جاسکیگا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بحیث فوق ہے اور نہایت تحت عرض یہ سب نا فہمی کے تقیدات ہیں۔

قال۔ چٹی حدیث اَدَسُّوْا مَن فِی الْاَرْضِ یَرْحَمُکُمْ مَن فِی السَّمَاءِ رَوَاهُ الْیَزِیدُ النَّحَّاسُ رحم کرو اس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کرے گا تم پر وہ شخص جو آسمان میں ہے یعنی خدا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول آسمان پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ آسمان بھی تجلی گاہ رحمت ہے اور یہیں سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات مطلق کا آسمان کے سواے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے مرقات الصعود میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں جسے کہ دوسری حدیث میں یَرْحَمُکُمْ اَهْلُ السَّمَاءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتویں روایت اہل جنت میں خدا کو فاذا الرب قد اُشرف علیہم من فوقہم رَوَاهُ ابْنُ مَاجَہٌ سو یکایک رب نے جہان کا اوپر اوج کی طرف سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اس کی خدا کا عرش ہوگا۔

اقول۔ اس کے اوپر بھی تو اپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے پار کر دیا۔ حیرت کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس میں اہل جنت نعیم میں ہونگے چلیگا ادن پر ایک نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دیں گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا اوپر اوج سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور یہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چکنا اور اوسین حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادئی مقدس طوبی پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالیٰ نے تجلی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ لَکَ اِنَّا بِاَلْوَادِ مُقَدِّسٍ طُوًی غرض اہل جنت پر یہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا اہل جنت کو اوپر کی جنت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جہانگشہ کے صورت پر تسلیم کریں تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اَنَّا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَخَاذَ اَلْتَنْظُرِیْنَ یَبْعُ کُلِّ اُمَّةٍ مَّا کَانَ تَشْدُ قَالُوْا رَبُّنَا فَارْقُمَا النَّاسَ فِی الدُّنْیَا اَقْفَرُ مَا کُنَّا اِلَیْهِمْ وَلَکُمْ نَصَابُحُهُمْ الْحَدِیْثُ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ اَدَّکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں در حالیکہ زیادہ حاجت مند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم اُنکی فقط غرض عرصات قیامت میں ہونیں پر حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جنت سے نہوگا بلکہ اُنکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں گریگا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھنا اوپر کے طرف سے جہانگشی

ضرورت کیونکہ نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کا نہ و تعالیٰ اَعْمَا یَقُولُ مَنْ عَلُوًّا کُنَّ بَدِیْرًا

اصل تفسیر یہ ہے کہ اوس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں اور بد عقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود طور و صورت و شبہہ کے بھی منزہ ہے اور یہ ظہور و سکا بصورت شبہہ کے حلول و اتحاد کی شان میں نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ

قال۔ حدیث آٹھویں کہ نَزَلَ رَبُّنَا کُلَّ لَیْلَةٍ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْیَا مُتَفَقِّعًا عَلَیْہِ اترتا ہے رات ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور یہ بھی ایسا لانا واجب ہے اور کیفیت اسکی نامعلوم۔

اقول اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو محبت فوق مکان عرش پر ٹھہرا کر پہرہ کھدینا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہر ہی معنی تو اسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے اور پر کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سما و دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے کہ صرف اسقدر کہہ دینا کہ کیفیت اسکی نہ معلوم ہے معنی دار اور

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑھی الگ کر
اترتے ہیں یا بغیر سیڑھی کے یا اونکے سیڑھی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کا ہی گئی
پس اس نزول کی اس قدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و
تمنزیہ کو قائم و ثابت رکھنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتی۔

ان تمام خرابیوں کا بڑا باعث یہ ہوا کہ جب ان لوگوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کی معرفت
میں بصیرت حاصل نہ ہوئی تو اوس کے صفات تشابہ کی مغربی لغت کی کتابوں میں
جا کر دھونڈے جبکہ ایک لفظ کے لئے معنی شکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار
کئے گئے جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اسے اسی اصول کی پابندی نے اس بات
سے اونکو بے پروا کر دیا کہ وہ معنی منافی نزاہت و اطلاقیت ذات الہی کیوں نہوں
اب سمجھو کہ نزول کا لفظ کلام عرب میں دو معنوں میں مشترک ہے کبھی اوس کا
اطلاق جسم کی نقل و حرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور
کبھی اسکا اطلاق اجسام میں ایسی معنی پر ہوتا ہے جہاں انتقال و حرکت کی حاجت
نہیں ہوتی کما قال اللہ تعالیٰ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً يَّسْرِجُ
حَالاً لَّانْكُمْ كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهُ لَئِنْ لَّمْ يَنْزِلْ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ بَاقٌ لَّيَكُنَّ
وہ ارحام میں ہی مخلوق ہیں حالانکہ تم نے اوسکو اپنے آنکھوں سے نہیں دیکھا اس طرح
فرمایا کہ قُلْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكُمْ ذِكْرًا وَّسُوِّدَ ۲۸ ع ۱۷ پس اس نزول آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ کی ذات باریکات بوجود و عنصری
آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسری معنی ہونگے
پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بارہ میں جو نزول وارد ہے تو اسکی معنی انتفا

و حرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور احبام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں
اب رہا یہ امر کہ پیرا اسکی کیا معنی ہیں رہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو پیر تم حق تعالیٰ
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ
و علیہ وآلہ وسلم نے نزول فرمایا ہے رب ہانا برکت والا اور بلند مرتبہ والا
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے
کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے
میں اوسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اوسکو بخش دوں تو فرمایا
یہ جس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے
اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکتے
لیکن اون کے یہ سمجھنے کے بعد بھی یہ ایہام اونکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح
سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے
عرش سے سماء دنیا پر اتر آئیکے بعد بھی تو اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جبکہ
اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا یا سنائی دنیا ضرور بھی نہیں تو پیر سار دنیا پر اتر کر
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر
سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارے
یا اوسکو کچھ سنائیکے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا

کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو یہ
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں یہ نہ ظاہری معنی نزول کے بھی بالکل
 ٹھہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات
 کا نقصان بھی مخالفت عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول
 سے اوسکی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ ہے
 کہ کسی چیز کا اوپری جہت سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اتر آنا ہے اور اوس کا
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تحتانی میں پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ
 اوسکا ظاہر ہوتا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَ نَفِثَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ
 ۱۴۱ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس
 روح کا نور قالب آدم میں مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اوسکا نتیجہ نفخ کی صورت
 تو یہ ہے کہ پہونکنے والیکے پیٹ سے اوس چیز میں مونہ کی راہ ہو کر لبونکی حرکت
 سے ہوا پہونچانی ہے چنانچہ جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے
 سلگ جاوے۔ پس یہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا
 یہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب بڑی ہے
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن مسئلہ یہ ہے حاصل ہونا روح
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبب پایا جاتا ہے کناۃً سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا
 ضل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے عَصَبُ اللہ
 عَلَیْکُمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اونیہ فَاَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۲۵ ع ۸ پس بد لالیہ ہنہ
 اونی سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے
 جو غصہ کرنیوالے میں پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے
 اور اسکا نتیجہ معصوب علیہم کی ہلاکت یا اونکاستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب
 بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۃً فرمایا اسی طرح
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تحانی ہے بلفظ
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تحانی ہے
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَاللّٰهُ الْمَثَلُ الْاَكْبَرُ جیسا کہ آفتاب طشت
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص
 واحد باوجود آئینہ ہائے متعدد میں ظہور کرنے کے بذاتہ و باوصافہ بجال خود ہوتا ہے
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اسکی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو یہ حق
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت بہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے فَاَعْبُدُوْهُ
 یَا اَوَّلٰی الْاَلْبَابِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی
 قیاحت لازم نہیں آتی اگرچہ کہ وہ ظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل
 یعنی مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر یا اعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر یا اعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا منظر اعلیٰ و اخص عرش ہے جس پر استوار رحمن کا حاصل ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ شَرِیفِ سِتْوٰی یعنی عرش میں کمال تسویت کی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی ثبات و صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہیں اور میں یہ تسویت افاضہ و قیام نامہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ سمادات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر صفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب انجاء حاجات کے سماء دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدر ہے اسکا محل صفت ایجابی کے ساتھ سماء دنیا بوقت

لصفۃ اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے واللہ رب العالمین بحکم اذ عنونی اسکتب لکم ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت لصفۃ استجاب کے متجلی ہے جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی ایسا مودید ہے کیونکہ کہ سالے شمسی کا زمین پر محیط ہے لہذا لحاظ دو شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص میں باخر ثلث شب نہونی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر حاصل ہے لہذا الاحمالہ سار دنیا پر نزول و دوامی حق سبحانہ تعالیٰ کا متحقق ہوا جو منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر یہاں نزول کی وہی معنی ظاہری اور پر کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پر عرش پر صعود ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روئے زمین پر علی التسلل جاری رہتا ہے تو پر وقوع صعود کا کیونکر باتہ آتا)

باد جو اس تجلی و دوامی لصفۃ اجابت دعا کے پر قید وقت کی باعتبار وقوع بعض شرائط و عاشل خشوع و خضوع و فرغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہونے ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے ترغیب دی اور دعا کے لئے جو فتح الیہا اذۃ ہے رغبت بڑھائی تاکہ خواب غفلت سے جو تکلیف اور استغاضہ رحمت الہی کے طلبگار ہیں واللہ اعلم بالصواب

قال۔ حدیث نوین مُفْرِخِجُ الدِّینِ بَاتُوا فِیْکُمْ سَرَاوَاهُ الْفَجَارِیُّ وَمُسْلِمٌ بِہِمْ
چڑھتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم میں یعنی خدا کے طرف عروج اور پر
طرف چڑھنے کو کہتے ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

اقول۔ ان ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکا بیان آیت سیزدہم کے معنی میں گذر

قال۔ دسویں حدیث اَلَا کَانَ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ عَلَیْہَا اَخْرَاجُہُمْ مُّسَلِّمًا
مگر وہ شخص جو آسمان میں ہے خفا ہوگا اوس عورت پر یعنی جو خداوند کے بلائے
اوس کے پاس نجاوے۔

اقول۔ اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جہت
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی کے اَلَّذِیْ
فِی السَّمَاءِ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ اُن کس کو در آسمان است و تواند مراد بِالَّذِیْ
فِی السَّمَاءِ ذات مقدس الہی تعالیٰ باشد باعتبار امر و کمال قدرت و سبجاء تعالیٰ
در آن عالم و طبیعی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب
و نزول و سبب بطلق تعبیر کردہ می شود آسمان مذکور و در حقیقت این از تشابہات
است و حکم آن معلوم است۔

قال۔ گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اِنَّکَ وَاِیْحٰدِیْ فِی السَّمَاءِ وَاَنَا وَاِیْحٰدِیْ فِی الْاَرْضِ
وَسَنَدُہُ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا تو انہوں نے کہا اے
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان میں اور میں ایک مسلمان ہوں زمین میں
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے

اور ہماری ملت وہی حنیفی ہے الا ما اشار اللہ تعالیٰ۔

اقول۔ اوس ذات مطلقہ کے فی السماویہ ہونیکے نسبت جن جن دلائل سے ثابت کرنیکی جب قدر کوشش کی جا رہی ہے درحقیقت یہ تمام دلائل پہلے دعوے **علی العرش** کے ابطال پر دالالت کر رہے ہیں خدا کی شان ہے کہ اس عقیدہ میں بھی اطلاقیات ثابت ہوئی جاتی ہے۔

اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے کہ شارع علیہ السلام کی غرض اس جہت اشرف کو اختیار کرنے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی علو مرتبت ذاتی کو متکمل خاطر کرنیکے سوائے اور بہت سے اسرار و مصالح ہیں (کچھ تو پیشتر گزر چکے اور کچھ آئندہ بر موقع مذکور ہونگے۔

اب رہا یہ امر کہ دین ابراہیمی میں بھی یہ بات مقرر تھی کہ خدا آسمان ہی پر ہے بقید جہت فوق کے ہرگز ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بغیر جلنے ہوئے حکم ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ اِذْ عَلَّمَكَ الْقُرْآنَ ۚ وَاسْمُكَ اَبْرَاهِيْمَ ۚ کہ تو ایک ہے آسمان میں اور میں ایک ہوں زمین میں یہ کہان سے ثابت ہو گیا کہ تیرا ٹھکانہ آسمان ہی ہے اور تو جہت فوق ہی کا رہنے والا ہے بخلاف اوس ہم سے اسکا ثبوت لیجئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی ثَمَّ اللہ فوق ذلک فرمایا اور کبھی مَنْ فِي السَّمَاءِ کہا اور کبھی قَوْلُكَ اَنْتُمْ بِحَبْلِ الْاَلَامِ السَّفْلِ لَهْبَطَ عَلٰی اللّٰهِ اَرْشَادُہٗ وَاور کبھی اِنِّیْ بَارِئٌ مِّنْ تَعْلِيْمِ سَمَیْ یَا اٰیہَا النَّاسُ اَرْجِعُوْا عَلٰی اَنْفُسِکُمْ اَنْتُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَحَدًا وَلَا خَلِیْئًا اَنْتُمْ تَدْعُوْنَ سَمِیْعًا بَصِیْرًا وَهُوَ مَعَكُمْ اَلْحَدِیْثِ مستفوع علیہ یعنی آپ اس طرح کے بہتر ہے

مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو تو یقیناً یہ بات متحقق ہوگئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی ہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تنزیہ و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت مکانی ہے۔

قال۔ بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے ثُمَّ يَكْسِبُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَقْلَعُ لَهَا حَتَّى يَكُنَّ يَدَايَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَاوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ پھر لیجاتے ہیں فرشتے اس نماز کو طرف آسمان کے پھر کہولا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہاں تک کہ لے پہنچتے ہیں اوسکو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت تھیں فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہیں۔

اقول۔ فوق و علو کا نام ہی نہیں تو پھر صراحت کسلی بلکہ اِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِنْ رُبُّكُمْ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ یعنی بعد خلق سماوات کے عرش پر استوی ہوا اور خدا اِنْ كَانَ رَبَّنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَّارٍ مَا لَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَمَّارًا عَلَى الْمَاءِ (سراواہ الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عمار میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض پہلے خلق

بیان اس دقیق اشارہ کو سمجھ چکیا کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پھر کیا
 سے اپنے بند و کما حال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی میں کسی طرح کی قید جہل
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السماں ملائکہ
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی میں قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی
 صاحب رسالہ التنبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری
 میں نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر پر ہے لہذا
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السماں ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔ **حکیم**
قال۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم و
اقول۔ اس حدیث میں تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ
 ہرگز ثابت نہو سکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہو سکیگا کہ خدا اپنی ذات
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیات اُس کی ثابت ہو چکی ہی
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا
 ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم خزیات کے حامل نہونیکی عقیدت
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے
 ذات حق کو بالذات بچہت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم
 خزیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر دکا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور تیسرے نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَكْتُمُ كَافِيَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط مَا یَكُوْنُ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عَلٰی عِلْمِہٖ اَلَا هُوَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ وَلَا حِصۃٌ اِلَّا هُوَ سَادِسُہُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعُہُمْ اَیْمًا كَاَنَّا اَنْفَرٌ یَّبْتَغِیْہُمْ بِمَا عَمِلُوْا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۲۷۲

یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ کہ زمین میں ہے (وہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتیں تین آدمیوں مصلحت کر نیا لو نہیں مگر چوتھا اور عین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چٹا اور عین خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ چوتھا ہونیکلی حقیقت اوسکے ساتھ اپنی معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اوس کے جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً حاصل ہے تو) یہیں خبر دیکھا اوسکو جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اوسکو جبکہ بہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر ایک شے کی حیطہ ہے پس جزوات کہ محیط اشیا ہو تو اوسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اوس ہر شے شخص کا آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطت کا علم کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رکھ کر ان تینوں کے باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دور سے بھی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی لہذا
 وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے در حالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان
 باتوں کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ
 اَيُّهَا كَيْفَ اَنْفَرْنَا بِالْمَلِكِ ثَرَيْنَهُمْ بِنَا عَلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ کے لئے حکم کے حاکم پر
 سَمِيعٌ فرمایا یعنی تمام باتوں کو میں نے سن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دو
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتوں کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم
 کہتے ہیں اور سکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتوں کو اللہ سنتا ہے
 کیونکہ کہتے ہیں ان کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتوں کے حصول علم کے لئے
 سر معیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا در حالیکہ ان باتوں کا علم حق سبحانہ
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتوں کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ
 نے جبکہ ان کے باتوں کی جاننے کی وجہ معیت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان
 فرمایا تو باد صفت اس قدر صراحت کے پہر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت
 کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَكُنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَاَلْهَادِي

اس مقام پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہ میں ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین میں لکھا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِنَّهَا بِكُلِّ مَكَانٍ بِالْعِلْمِ لَا بِذَاتِهَا إِنَّمَا يَخْتَفِى فَرْقُهُ مَعْتَزَلُهُ نَعَى كَمَا وَه تَعَالَى هَرَايَك مَكَان مِّنْ هَ عِلْمِ سَ بِغَيْرِ ذَاتِ كَے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ أَنَّ قَوْلَ الْمُعْتَزَلَةِ وَجْهَهُمُ الْبَيِّنَاتُ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى بِكُلِّ مَكَانٍ يَعْلَمُهُ وَقَدْ تَدَبَّرَ بَيِّنَاتُهُ دُونَ ذَاتِهِ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يَلْزِمُ أَنَّ مَنَ عِلْمُهُ مَكَانٌ أَنَا أَن يَكُونَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطْ إِلَّا أَن كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفَكُّ عَنْ ذَاتِهِ كَمَا هُوَ صِفَتٌ عَلِيمٍ الْخَلْقِ لَا يَعْلَمُ الْحَقُّ انْتَهَى يَخْفِى قَوْلِ مَعْتَزَلِهِ وَجْهَهُ مِى خَلْبِهِ كَا يَہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم و قدرت و تدبیر سے بغیر اپنی ذات کے یہ باطل ہے کیونکہ نہیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان میں علم کے ساتھ مگر اوس حالت میں کہ جدا ہوں صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی حضرت ہن جنہوں نے یہاں خدا اپنے ذات سے آسمان پر پہنچا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعویٰ کر چکے تھے اور پہر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہیں کہ عرش ساتون آسمانوں کے اوپر ہے تو پہلے میں معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعویٰ میں سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ راصلوۃ اب دریاقت طلب یہ امر ہے کہ انہوں

جو یہاں حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع میں بھی اسکا کچھ پتا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصناف ہوا ہے۔ ہرگز نہیں پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلاتا دلیل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سہار کر سکتے کوئی لفظ قایم مقام ذات کے بھی تو بتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے فَاَيُّكُمْ لَوْ اَنَّهُ وُجِّهٌ لِلَّهِ لَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہا ہے کہ والہا ادا بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

قال۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔
اقول۔ ما شاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جاتے پس جو جواب اسکا ہوگا وہی جواب اسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پھر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچھتا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچھنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقیات ذاتی

عن کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی ولایت کرتا ہے اور اسکی معیت ذاتی پر بدلیل آ کر یہ کہہ دے
وَلَا يَسْتَكْفِرُونَ مِنَ الذَّنْبِ وَهُوَ مَعَهُمْ يَفْعَلُ اللَّهُ تَعَالَىٰ كَمَا يَشَاءُ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ جس سے کوئی چھپی بات تمہارے دلون کی چھپی نہ رہنے کی گنجی جہے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا ساتھ ہے باطلا قیت ذاتی خود۔

قال۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

اقول۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہہ یا رکھئے کہ باوجود اس مقابلہ یہی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے فوق ہی ایسا ہی آپ کے باوجود اس کے خالق ارض و سماء کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل و جہاں اسکی یہہ ہے کہ ارض و سماء یہہ دونوں اوسی ایک ذات مطلق کے مظاہر ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونوں مظاہر کے ثابت ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونوں میں ظاہر ہے لہذا وہ ذات مطلق بالذات اپنے اون دونوں مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے رتبہ ہی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے رسالہ الجہاں العوام میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اوس ذات مطلق کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت در
جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال
اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت نہیں
ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل
ہے و بس۔

قال - جو دوہوین حدیث قصہ معراج میں ہے اِسْتَهْلٰ اِلٰی سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی
وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يَخْرُجُ بِهِ مِنْ اَرْضٍ فَيَقْبِضُ
مِنْهَا وَاِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَاَبُو بَعْرِ
فِي الدَّلَالِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَعْنِي لے پونچے مجھ کو
جبرئیل سدرۃ المنتہی تک اور یہ چھ آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی
ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین میں سے یعنی کام بندوں کے واسطے عرض
ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس
اور سے یعنی پاس سے خدا کے واسطے ملائکہ مقرر ہیں کے۔

اقول - اس حدیث میں الیہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف
راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اور چڑھتے ہیں وہ
سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اوس کے اوپر سے
اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی
ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اوسکے
اوپر سے نیچے پونچ نہیں سکتے نہ اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اوسکے اوپر جا سکتا

باوجود اس کے مکایہ خط میں فوقہ کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ یعنی
 (وہ اس سے خدا کے) یہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر
 تو صحیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اترتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو منظر علم
 الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان میں جَفَّ الْقَلَمُ کَمَا هُوَ کَائِنٌ
 واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس تصور
 اقول۔ البتہ یہ صراحت فوق کی فیما بین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے
 مکہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ
 اوسى ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

قال۔ اور حدیث میں قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی
 ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر بہا تک کہ ساتون آسمان پر
 پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات
 سے ہر جگہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔
 اقول۔ یہاں ساتون آسمانوں کے سوا عرش کو ثابت کیا ہے کہ میں
 آئندہ جیکر پھر سماء سے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی ترہوین
 حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر)
 تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجئے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَادْفَعْنَا اِلَیْكَ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ سَیِّئَاتِهِ کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہر اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیگا۔ باوجودیکہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اوپر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتیں کرنے کیوں بلا یا خیر اسکو یہیں چوڑے اور پہر آگے چلے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کو حق عرش باتیں کرنی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہو کیا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتیں کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتیں کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلا لیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ رُؤُوبَیَّہُ وَکَلَامَہُ بَیْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسٰی فَقَالَ مُوسٰی قَمَاتَیْنِ وَسَاءَ قَمَاتَیْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں اس طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت داؤدی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیادین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی
سدرۃ المنتقی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف
ہوئے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی باب
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایتے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کو دیدار کا ثمر بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہے اگر انکا یہ کہنا مثل
اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی
پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور منکر اسکا کئے
مبتدع گمراہ ٹھہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اسکا ہر جگہ ہے۔

اقول۔ اسی کے اوپر کی تیرہویں حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اس کے بعد یہ دعویٰ ہے کہ (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کونسی بات باور کیجاوے خیر ناما دونوں صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تحت سما ہے اسی طرح سموات تحت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سموات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں محکو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومہ کے آئہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام حجت گاد و خورد ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنی بعد و فاصلہ پر ہے تو پہر عرش اور اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ہونا و بیٹھنا تو ثابت ہی نہ ہو سکیگا غرض بقدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی الحمد للہ۔ سب کے در حالیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں در میان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ **كَهْوَعِنْدَكَ** فوق العرش کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر نہایت کر نیچے غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عند سر بعد و دوری تو مراد نلوگے ؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری متصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یا جبکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عند کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا صحیح ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ **لَوْ كُنْتُ نَبِيٍّ لَّوَجَدْتُ نَبِيًّا حَيْثُ لَا مُسْلِمَ عِنْدِي** ہر نبیٰ یعنی اگر اس کی عبادت کرتا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ **أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي نَبِيٍّ وَأَنَا مَعَهُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ عَنِ ابْنِ سُرَّةٍ** (یہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عند کی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہیں
 جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو ہر
 کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت
 ہے غیریت و مباہت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود
 ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پہر ان دونوں ذوات
 متغایر الحقیقت میں علینیت لغوی کیسی تصور ہو سکتی ہے عرض یہ ایک نہایت
 نازک بہید ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی
 جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پہر اس جدائی
 کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم محبت
 جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے خصوص قرانیہ و احادیث صحیحہ نہویہ سے
 ثابت و تحقق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگرچہ جگہ کی بہت
 صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت
 و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر یہ سلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے
 صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکر
 معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَكَيْفَ يَكُنْ
 عَلَيْهِمْ عِلْمٌ بِعِلْمِهِ وَكَأَيْفَ يَكُنْ غَائِبٌ عَنْ رَأْيِهِ يَوْمَ يَأْتِي السَّحَابَ بِغَمَامٍ
 كَوْعَالٍ أَمْ يَلْمِزُكَ فِي شَيْءٍ مِّنْ دُونِ مَا تَلْمِزُ النَّاسَ فِي شَيْءٍ مِّنْ دُونِ مَا تَلْمِزُ النَّاسَ
 اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی ہے جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وہو بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ بھی ہوگا
کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم ذاتی سے
غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فَافْهَمُوا أَنَّهُ سَمِيعٌ
وَقَدِيرٌ عَمِيقٌ۔

قال ہندرمہین حدیث قصۃ الوداع میں ہے اَلَا هَلْ بَلَغْتَ فَقَالُوا مَعَكُمْ
فَجَعَلَ يَرْفَعُ أَصْبَعَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَيَسْكُتُهَا وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اَشْهَدْ اَخْبِرْ
مُسْلِمًا فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہنچا دیا تمکو جو حکم خدا کے
طرف سے آیا تھا کہا مان اٹھانے لگے انگلی طرف آسمان کے اور جھکائے
اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انگلی اٹھانا ایک لاکھ چوبیس ہزار آدمی
کے روبرو تھا جنہیں پڑھے ان پڑھے سمجھ دار و بے سمجھ مرد و عورت بوڑھے
لڑکے شہری دیہاتی گنوار بد و سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر میں تھا
کہ وقت نہایت راستی و ایمانداری کا ہے۔

اقول بنی معصوم جو خاتم النبیین ہیں اون کے جناب قدسی مآب میں ہم
بظنی و سوادبی کے کلمات ہیں کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی
و ایمانداری کا تھا کیونکہ آپ کی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری
و راستی کے ساتھ مقید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اس
صفت راستی و ایمانداری کے ساتھ متصف نہیں پایا جاسکتا جبکہ اگر آخری
عمر میں اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہ محض بہتان و کذب ہے
حالانکہ آپ نے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی ہی مونیہ نہیں موٹا تھا اور کیسے

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی این سبجے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم رب کے ارسال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سرور بھی فرق نہیں آیا تھا۔

قال۔ اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

اقول۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ انہی بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس بقدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو راوی نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں **يَنْكُتُهَا إِلَى السَّمَاءِ** آیا ہے یعنی جیسے کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگوں کے طرف جھکا یا ہم یہاں اس حدیث میں **أَوْ تَنْتِجُ جَوَافِعَ الْأَكْصَادِ** کے مفہوم تو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصداق حدیث **وَأِنَّمَا أَنَا قَائِمٌ سَمًّا وَاللَّهُ يُعْطِيهِ** ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ فہم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے

اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آئینہ انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جھکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ شَهِدْ یعنی اے اللہ گواہ رو۔ پس وقت واحد میں اِدُن و دُونِ جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سما کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت کا گوناگون پرہی ہے ازاںچل یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہی کیونکہ اوسکی ذات مطلقاً لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علیہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اہل مظاہر صفات اللہ میں جس کے باعث وہ عالم تحتانی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سما ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سما میں ہیں لہذا عوام مدبرین کو بھی اوس جہت میں بلا دقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر ملتے ہیں کیونکہ جاہلون نے انتظام و انقلاب عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامین نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور سداب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سادسّا
 عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف
 کے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوا تاکہ
 اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی ممکن خاطر ہو غرض انہیں بعض
 حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اور پرہی کے جانب ہاتھ اڑھانے کا
 حکم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ بھی خانہ
 کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی
 نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت
 کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ
 اوس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے
 جیسا کہ اپنے حرمت شراب کے ساتھ سبز لاکھی برتنوں کے استعمال کو
 جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرما دیا تھا گویا کہ بصلحت وقت
 یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے
 طبائع تھے واللہ اعلم۔

المختصر دعا کے لئے اور پرہی کے طرف ہاتھ اڑھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ
 دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں
 سجدہ اور دعائیں منہ کر کے حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت
 کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اوسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود
 اس تشبیہ جہت و صورت سادہ و کعبہ کے آپکی یہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جنوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے دلون میں تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو تکمیل کر دیا اور قید کے ساتھ اوسکی اطلاقیہ کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ کیا خوب تشبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہیمہ و معتزلہ کہتے ہیں۔
 اقول۔ یہ یہ مکرر کلمہ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض آئیے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی آپ کے مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے منہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تحیز و مکان وغیرہ کو ثابت کیا ہے معتزلہ و جہیمہ ان کو جبراً کہتے ہونگے گواہی یہ جبراً کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا ان کو یہ مینے دیکھے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نزالت ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ ہو تو وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلاف ہوا اور اسکی عزت و جلال کے شایان نہوا اور کسبوت اوس ذات مطلق کو
 کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات
 جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر
 نہ ہوگا تو پھر گویا سو گنا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ شرح فقہ اکبر میں فرمایا جو شخص کہے خدا جسم یا کو
 مکان یا وہ زمانہ میں ہے اور دوسرا قوال سکے مانند توجہ تحقیق کا فرہوا قال اور باوجود استقرار نام کے
 احادیث معارض اسکے صحت و شہرت و قوت میں مثل اسکے ہوں میں نہیں آئے اور
 رفع حکم کا بدون نص ساوی ما تقدم نہیں ہو سکتا و با اللہ التوفیق -

اقول - اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں جبکہ احادیث پیش کئے
 گئے ہیں انہیں احادیث سے اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے
 تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کے نصوص تو گذر چکے اور کئے موجود
 ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار تام
 کا حکم رکھتے ہیں جبکہ ثبوت انہیں احادیث کے ضمن میں دیدیا گیا ہے البتہ اگر
 کچھ کسر باقی رہ گئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے۔
قال - فصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق واسطہ
 خدا کے ثابت ہوتا ہے۔

اقول - انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات
 خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قال - قول اول رسالہ نجائیہ شیخ محمد فاضل محدث رحمہ اللہ ہے یہ بھی از امام ابو حنیفہ رضی اللہ
 عنہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین و امام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کہے

گوید نئی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بہ تحقیق کافرند
برائے آنکہ خدا تعالیٰ می فرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش دس
فوق سبع سماوات است انتہی بہم روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہو۔
اور بعض میں ہے بطرح بعض میں یہ ہے کہ حضرت ایمان پر مرے
بعض میں نہیں اور روایت یہ بھی مؤید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے
یہی اس روایت کو کتاب تفسیر الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معہ سند کے
نقل کیا ہے پس بہم روایت مجتہد حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت کا
اور قائل ہیں فوق و استوی کے سو یہ فرق خالی وقت سے نہیں لہذا بعض
محققین حنفیہ اس کے قائل ہیں۔

اقول۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت
مقصود ہے حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل سببات کی ہے کہ دراصل یہ قول
امام صاحب کا نہیں ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین ہی تو اس سے وہ جہت ثابت
نہیں ہوتی جس کے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہ
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی گوید نئی شناسم پروردگار من در آسمان
است یا در زمین پس بہ تحقیق کافرند۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے
آنکہ خدا تعالیٰ میفرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی رحمن کا اشیاء عرش پر ہے
پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود درامی دافع کہ در آسمان
است نہ در زمین تو یہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالیٰ میفرماید کہ

للمرحم علی العرش استوی عالمکے بیسی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول باہم متناقض نہ
بلکہ رسالہ وصیت میں قال الامام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل
عن قوله تعالى ان الرحمن على العرش استوى قال من حصر الله تعالى
في اربعة افعوية او الخبيثة فقد كفر ونقل عن كتاب التمهيد في التثنية
يعني امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق یا تحت
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر بوالہ فہمہ البر کے کافر نہ کے بعد جو برے آئمہ
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا كَرْهُ لِلَّهِ
تَعَالَى فِي السَّمَاءِ مُوَلِّمٌ فِي الْأَرْضِ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُؤْهِمُ
أَنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا وَمَنْ يُوْهِمُ أَنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا فَهُوَ كَافِرٌ

یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت
قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے حجت میں جہت و قید مکانی کی نفی پر
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلام الطحاوی فی
عقیدتہ التي ذکر فیہا بیان عقیدتہ اهل السنة والجماعة علی مذہب
انفقہاء قلت انی حنیفۃ النعمان ابن ثابت وانی یوسف یعقوب بن

ابراہیم اَلْأَنْصَارِیُّ وَابْنُ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَسَ الشَّيْبَانِیِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ
عَلَيْهِمْ تَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَدْرَکِ اَنْ
وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدْوَاتِ ثُمَّ تَحْوِيهِ الْجَمْعَانِ السَّنَتُ كَسَائِرِ السُّنَنِ
وَقَالَ الْأَمَامُ ابْنُ الْهَامِ فِي سِرِّهِ إِنَّهُ نَعْلَمُ لَيْسَ بِمُخْتَصَّ بِالْجِهَةِ وَقَالَ النَّسَفِيُّ
فِي عُمْدَةِ الْعُقَايِدِ وَلَيْسَ بِذِي بَهْتِ الْخُرُكَا اَم طحاوی نے اپنے عقیدہ
میں جس میں بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اور مذہب فقہائے
ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر ہے اللہ بزرگ حدود
و نہایت و ارکان و اعضا و آلات سے پہر اس سے کہ گہرے اس کو جہات
مانند تمامی نوید کے اور کہا امام ابن الہام نے مسایرہ میں یہ تحقیق وہ تعالیٰ
نہیں شخص ہر کسی جہت میں اور کہا النسفی نے عُمْدَةُ الْعُقَايِدِ میں کہ نہیں ہے وہ جہت مالک
قَالَ - قول الامام مالک نے فرمایا اللہ آسمان پر ہے علم اس کا ہر جگہ کوئی جگہ
اور اس کے علم سے خالی نہیں اس روایت سے حجت مالکیہ پر تمام ہے اور جمہور
مالکیہ کا یہی قول ہے الا ماشاء اللہ -

اقول - یہی نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ اِنَّهُ قَالَ
هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ تَوَسَّلَ اس صورت میں آپ ذات مطلق
کو کیونکر علی السماء مقید فرمائے کیونکہ یہم فید جہت کی سر اسر کیف سے حالانکہ استوار
کے بارہ میں آپ فرما چکے ہیں کہ كَيْفِيَّتُهُ مَحْمُولٌ فَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدَاعَةٌ اھ امام
شوکانی کہتے ہیں کہ آیات معیت میں علم کے ساتھ تاویل کرنا بدعت ہے اور یہ
خلاف ہے اس طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین

رضی اللہ عنہم تھے (یہ تفصیلی قول عنقریب ذکر کیا جاوے گا) درحالیکہ امام مالک
جو جمع تابعی ہیں یہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر اور علم
اوسکا ہر جگہ محیط ہے اور امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے ہیں اس صورت میں
بہر روایت سے نہ حجت فوق کی کیونکہ مالکیہ رحمت ہو سکتی ہو

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورکان ان الله تعالى ليس بجسم ولا جهة
ولا محدود وقال السوسى في شرح عقايدہ ولم يقل بالجهة من اهل السنة
وانما قال بها طائفة من المتبدعة وهم الخشوية والكراوية وقال الامام
المالكي في حاشية ام البراهين قوله او يكون هو في جهة الحرم بان يكون
عن يمين الحرم كالعرش مثلا او شماله او فوقه او تحته او امامه او خلفه
لان الحلول في الجهات لا يعلم الا بالحر فليما ذكر استالة الحرصية عليه تعالى
ذكر استالة لوازمها وقال ذلك استحال الحلول في المكان لا على الكلام
بان يكون فوق العرش او في السماء انتهى كما ابن فوركان کہے شک اللہ تعالیٰ کو
نہیں جو جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہے اور کہا سوسى و شرح عقايدہ میں آپ نے نہیں کیا
جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے نہ سوائے اسکو نہیں کہ قایل ہے اوسکا مالک وہ بدعتی اور وہ
خشویہ و کراویہ ہیں اور سوسى مالکی نے حاشیہ میں ام البرہین کو قول اوسکا یہ کہ ہو وہ
جہت میں کسی جرم کو اسطرح کہ ہو وہ یہ طریق جرم شمال عرش کی یا بائیں طرف اوسکے
یا اور بائیں اوسکی یا الیمین اوسکی اسطرح کہ حلول جہات میں نہیں سمجھا جاتا کہ اسطرح
جرم کو جس جگہ ذکر کیا ہو محال ہوتا جرم کا اور اللہ تعالیٰ کے ذکر کیا محال ہوتا لہذا جرم جہت
کا اور کہا اسطرح محال ہو حلول کا نہیں نہ ہمیشہ اسطرح جرم ہو عرش کے اوپر یا آسمان میں انتہی۔

قال۔ قول سوم علام الموقعین میں ہے تفسیر صحیح کی شافعی نے کہ یہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ یہاں رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوس کو آنحضرتؐ کا مجمع ایمان ٹھہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

اقول۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہ کچھ ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجزت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوس کے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تفسیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جنت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو حراً امة علی العتق قول ان یشکل اللہ تعالیٰ وعلیٰ لاولہا کم ان ینکحوا فرمایا ہے یعنی اپنے عقولوں سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہوں سے اوس کا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور حد مستلزم حجت ہے۔ یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹھہرنا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جنت کی نفی جو عبارت سے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مرادویہ والبیہقی فی الشعب عن عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان من افضل الايمان المراء ان یعلم ان اللہ عز وجل معہ حیث کان ذکرہ الحافظ

السیوطی فی تفسیرہ الدرامہ المشور یعنی بہ تحقیق کہ افضل ایان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جان کہیں ہو۔

قال لیکن بعضے شافعیہ منکر ہیں جہت کے اور مقرر ہیں فوق و علو کے اور بعضے دونوں
کے جس طرح امام رازی۔

اقول بعضے نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی
کے مقرر ہیں چنانچہ مشہور منہ از خرواری مقلدین شافعیہ سے امام ہتھی وغزالی و بیضاوی
طیبی و طبری و مستطانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی
جہت و فوق و دونوں کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین میں
فرماتے ہیں وَ تَرَى جَمْعَهُمُورِ الْأَدْكِيَا مِنْ الْعُقُلِ الْمُتَفَقِّينَ عَلَى أَطْلَانِ هَذِهِ
الْفَقْدَانِ فَإِنَّ أَنْبَاءَ الْجَهَةِ لِلَّهِ لَمْ يَقْلُ بِهِ إِلَّا الْحَنَابِلُ وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةُ
وَأَمَّا كُلُّ مَنْ سِوَاهُمْ فَهُمْ مُتَفَقُّونَ عَلَى أَنْبَاءِ ذَاتِهِ فَتَنَاهَا عَنْ الْاِخْتِصَاصِ
بِالْحَبَرِ وَالْجَهَةِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانا با ان عقابینے علماء متکلمین کو متفق ہیں اس
کے اطلان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مگر خابلہ
کو راسیہ اور جو لوگ کہ سوائے ان کے ہیں وہ سب متفق ہیں اور ثابت کرنے اس بات
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہاں خابلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا رکھتے ہیں مگر
بطاہر اکیو خابلہ مشہور کر کے بدنام کنندہ نمونے چند ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** البیہقی فی کتاب الاعتقاد وَهُوَ يَعَالِي عَنِ الْجَهَةِ وَقَالَ
الْإِمَامُ الْغَزَالِيُّ فِي الْأَحْيَاءِ إِنَّهُ لَيْسَ مُخْتَصًّا بِجَهَةٍ وَلَا مُتَّفَقًا عَلَى الْمَكَانِ

وَقَالَ فِي الْمَلَأَجِ الْقُدْسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا يَهْدِي بِهِ الشَّيْطَانُ مِنَ اثْبَاتِ الْجَهَةِ وَالْمَوَاقِفِ
وَالصُّوَرِ وَالْمَحْكَانِ وَالْأَنْتَقَالِ كُلِّهِ بَاطِلٌ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِجِ
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحَايِزٍ وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزَرُهُ
عَنِ الْجَهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ جِهَةٌ وَمَكَانٌ وَقَالَ
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرْحِ الْبَحَارِ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزَرُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ
بَعْنِي كَمَا يَهْتَمُّ فِي كِتَابِ الْإِعْقَادِ مِنْ أَوْرَدِهِ بَرَزَتْ جِهَتُهُ أَوْ كَمَا أَمَامَ غَزَالِي سَنَ
أَحْيَاءِ مَنْ تَحْقِيقُ وَهُوَ خَاصٌّ نَهْنِ هِيَ كَسِي جِهَتِ كَسَا تَحْتَهُ أَوْرَدَ شَرْحِ أَسْوَابِ مَكَانٍ بِرَأْسِ
كَمَا سَجَّحَ الْقُدْسِ مِينَ تَحْقِيقُ جَوَ كُجْهَةٍ كَشَبَهَهُ نَ أَوْرَدَ كَسَا تَحْتَهُ أَوْرَدَ شَرْحِ أَسْوَابِ مَكَانٍ بِرَأْسِ
اثْبَاتِ جِهَتِ وَفَوْقِ مَكَانٍ وَتَحْتَهُ أَوْرَدَ شَرْحِ أَسْوَابِ مَكَانٍ بِرَأْسِ
بُضَاوِيُّ نَ طَوَالِجِ الْأَنْوَارِ مِينَ نَهْنِ هِيَ جِهَتِ وَحَايِزٍ وَطَبِيبِيُّ نَ حَاشِيَةِ
مَشْكُوتَةِ مِينَ كَمَا أَوْرَدَ تَعَالَى مَنْزَرُهُ جِهَتِ وَطَبِيبِيُّ نَ حَاشِيَةِ
أَوْرَدَ مِينَ جِهَتِ وَطَبِيبِيُّ نَ حَاشِيَةِ
كِي مَنْزَرُهُ هِيَ مَكَانٍ وَجِهَتِ هِيَ -

قَالَ - قَوْلُ جَارِمِ شَاهِ وَلِي اللَّهِ مَحْدُثِ دَهْلَوِي رَحْنُ فَرَمَا يَرْطَبُ أَيْ جَمْعُ شَيْخِ ابُو طَاهِرِ
مَدَنِي نَ أَيْ بَابِ كَسَا تَحْتَهُ شَرْحُ ابُو الْحَسَنِ نَ أَيْ كِتَابِ مِينَ كَمَا مِينَ مَذْهَبِ أَمَامِ
أَحْمَدِ بِرَبِّهِ سَلَمَةُ صِفَاتِ مِينَ كَمَا اللَّهُ تَعَالَى فَوْقَ الْعَرْشِ هِيَ اَنْتَهَى اِسْ قَوْلِ كَسَا
حُجَّتِ جَنَابُهُ بِرَبِّهِ هِيَ اَوْ جَمْعُ رَحْمَتِهِ كَلِمَةٍ حَقِيقَةٍ هِيَ اَلَا مَشَارَءُ اللَّهِ وَرَبِّهِ اَحْمَدُ كَمَا
كَرَاهِيَةً جَمْعُ رَحْمَتِهِ كَلِمَةٍ حَقِيقَةٍ هِيَ اَلَا مَشَارَءُ اللَّهِ وَرَبِّهِ اَحْمَدُ كَمَا
اَقُولُ - حَقٌّ سَجَانَهُ تَعَالَى كَسَا فَوْقَ عَرْشِ هُونِي كَوَسَبِ مَانَتِ مِينَ اَمَامِ اَحْمَدِ خَبَلِ كِي

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ نَفَا اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ
 ہاں اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مرا لینے میں
 جسکا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی
 کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ كَانَ يَذْهَبُ إِلَى
 مَذْهَبِ السَّلَفِ مَعَ الْقَوْلِ بِالتَّنْزِيهِ بِهِ وَالْفِي التَّشْبِيهِ انْتَهَى کہا محمد بن محمد
 حنبلی نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کا مذہب سلف کا
 ساتھ قول تنزیہ او سکے اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح عقائد
 میں اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشویہ نے ساتھ اس مذہب فاسد لینے جہت کے بعض
 ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے
 رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ مقلد ہیں اس امام کے فروع میں پس ہم کیا اونہوں
 جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں ان کے فروع میں تابع ہیں ان کے عقاید میں بھی حالانکہ
 علیہ ہیں اون سے اس بات میں کہ وہ عقیدہ امام کا مثل عقیدہ ان کے کے اس واسطے
 کہ امامت انکی علم توحید میں اور بطریق اہل سنت کے ہے چنانچہ کہ اجماع ہوا ہے اور
 مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کذا ذات اللہ تعالیٰ میں
 مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لَا يُوصَفُ اللَّهُ
 تَعَالَى إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
 وَسَلَّمَ لَا يَخْجَاؤُنَا الْقُرْآنُ وَالْحَدِيثُ الخ یعنی امام احمد نے فرمایا کہ نہیں وصف
 کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اس چیز کے کہ وصف کیا ہے اس سے اپنا اور وصف
 کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم

ہم قرآن وحدیث پراخ وقال ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی فی الطبقات نقلاً
عن والدیه رحمۃ اللہ وکے کما یقع فی السخا طرام من حدیثاً أو تشبیہاً أو تکلیف
فاللہ سبحانہ وتعالی عن ذلک واللہ لیس کمثلہ شیئ ولا یجوز علیہ
ما یجوز علیہم من التغیر من حال الی حال انتہیے کہ ابن ابی الیعلی انصر ابن
سے طبقات میں اپنے باپ سے جو کچھ کہ گزرے دلون میں حد و تشبیہ و کریفہ سے
یس اللہ پاک ہے و برتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہیں ہے کوئی چیز مانند اوس کے
اور نہیں جانیے اور پر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اور پر اشیا کے تغیر سے ایک حال
کے دوسری حال پر انتہی۔

قال۔ قول خبیم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث میں لکھا ہے اگر یہ لوگ
رجوع کریں طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوسکے جس پر ترکیب دی گئی ہے ذات اول کی
معرفت خالق سے تو البتہ جان لیویں کہ اللہ غر وجل وعلی اعلیٰ ہے اور اوس کی طرف
یا تھا ٹھلے جاتے ہیں ساتھ دعل کے اور سارے امتیں کیا عرب اور کیا عجم یہی کہتے ہیں
کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے جب تک کہ چوڑ دیا جاوے او نکوا و کئی فطرت پر انتہی۔

اقول۔ بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی کسی ایک جہت کو
عقل و قیاس سے مقرر کر لیتا اور تقریر جہت میں بھی یا یکدگر نہایت اختلاف واقع
ہو جاتا جیسے کہ عقل و قیاس کی فطرت سے چونکہ یہ فطرتی عقل اس اختلاف کے
اٹھانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تھی لہذا ارسال رسل و انزال
کتاب کی حاجت ہوئی غالباً ایسی ہی فطرت کے مقابلہ میں جو اپنے خالق کو کسی جہت
خاص میں ٹھہرا لیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتھ متعلق کیا یعنی

بوقت حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

قال۔ قول ششم سالہ نجاریہ میں ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری دربابہ
شرح و بیان این عقیدہ منودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے
اقول۔ قول چہارم میں ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب
میں لکھا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش
ہے اس میں تو کہیں جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونیکے نسبت اشعریہ
پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتاب الاصول
الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عز وجل جسمًا او جوہرًا او مَحْدودًا
او فی مَکَانٍ مَّکَانٍ او غیر ذلک مَّا لَا یَجُوزُ حَلِیدٌ مِنْ صِفَاتِنَا لِمَغَادِقِهِ لَنَّا
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر میں نہیں واجب یہ کہ ہو ذات باری
جسم جوہر و یا محدود یا خاص مکان میں کہ نہ وہ دوسری جگہ یا سوائے اسکے جو جائز نہیں
اور پر اوسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوس کے ہم سے انتہی۔ پس اس
قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف
نے اپنی کتاب ابانہ میں اول ذکر کیا استوار علی العرش کا اور پھر نزول الی السماء الدنیا
وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب من عباده کیف شاء کما
قال ولحقن اقرب الیہ مرجبل او دیدا انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے
بندوں کے بطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے
اوسکی گج جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ میں باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے ثبوت عموم احاطت و معیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذاتی مطلق الہی تعالیٰ شانہ کے۔

قال۔ قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے بجهة العلو وہ جہت علو میں ہے۔
اقول۔ ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا آپ کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے ویساجہ غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشہ کہ غنیہ از تصنیف آنجناب است اگرچہ افتاب آن بابا حضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید در آن حرفے از آن جناب بود ترجمہ کردہ ام النسخ اور نیز تمفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ ان الغنیۃ لیست من مؤلفاتہ و یدل علیہ کثیرۃ الاحادیث الموضوعۃ فیہا فقط

قال۔ قول ششم کتاب البجۃ میں جان کو کہ عبادت تمہاری نہیں کہستی زمین میں بلکہ جو آسمان پر کہا اللہ نے الیہ یصعد الکلم الطیب والعلی الصالح پس رب ہمارا جہت علو میں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں ہم لفظ جہت موجود ہے کہ وہ صوفیہ و اولیا پر حجت او کی تمام ہے کہ یہ سردار میں تمام اولیا و صوفیہ کے۔

اقول۔ قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپ کے تصنیف سے ہونے پر اور تائید طبعی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و وجود ہی

التَّكْلِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ
 الشَّيْخَ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْوَحْدِ أَيْ الْجِهَاتِ الْخَمْسِ كَمَا هَامَ
 قَشِيرِي نَسَانِيْنَ شَيْخِ ابُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَ وَكَهْتِ هِيْنَ سَنَابِ هِيْنَ نَ كَهْتِ هُوَ
 عَبْدُ اللَّهِ مُوسَى سَلَمِي كُوَانَهُونَ نَ سَنَابِ يُونِ كَهْتِ هُوَ شَبْلِي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ كُوَانَهُ
 هِيَ وَاحِدٌ مَعْرُوفٌ قَبُولُ كَرَنَ جِهَاتٍ سَ الْخَمْسِ هِيَ حَضْرَتُ شَبْلِي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ سِرْدَارِ
 اَوَّلِيَاكِهِ مَرْتَبَتِ وَنَ مِيْنِ هِيْنَ اَوْرَاخِرَاجِ كِيَا هِيَ اَبُو نَعِيْمٍ نَ حَلِيَّةِ الْاَوَّلِيَا مِيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ اَبِي
 سَ اَوْرَاوَسَ نَ نَعْمَانِ بْنِ سَعْدٍ سَ كَهْ فَرَايِلَ هِيَ عَلِي كَرَمُ اللَّهِ وَجْهَهُ نَ جَوَابِ مِيْنِ سَوَالِ
 يَهُودِيْنَ سَبْحَانَكَ وَتَكْلَ اَلْحَقُّ تَكْتِفٍ مِّنْ زَعَمٍ اِنَّ اَلْهَيْئَةَ اَحْمَدُ وَوَدَّ فَتَكَ
 جَهْلُ الْخَالِقِ الْمَعْبُودِ مَنْ ذَكَرَ اَنَّ الْاَمَّا كُنْ يَدِ الْخَطِّ لَزِمَتْهُ الْحَايَرَةُ
 وَالْاَحْزَانُ اَبْلُ هُوَ الْخَطُّ بِكُلِّ مَكَانٍ الْخَمْسِ يَضَعُ بَاكٍ وَبَرْتَبِ اللَّهِ تَعَالَى
 طَاهِرُ كَرَنَ كَيْفِيَّةٍ سَ اَوْسَ شَخْصٍ كَهْ جُزْءِ كَرْتَلَبِ اَسْبَاتِ كَاهْ هَامَا مَعْبُودٌ مُحَمَّدٌ وَدَّ يَضَعُ
 بَهْتِ مِيْنِ هِيَ پَسِ وَهُوَ نَجْمَانَا خَالِقِ مَعْبُودِ كُوَانَهُ جَسِ نَ ذَكَرَ كِيَا اَسْبَاتِ كَاهْ مَكَانِ اَوْسُ
 اَحَاطَهُ كَرَنَ هِيْنَ تَوَلَّازَمَ هُوَ كِيَا اَوْسُ كَوْنِيْرَتِ وَكَرْطَرُ بَلْكَ هِيَ مَحِيْطُ هِيَ سَبْ مَكَانُوْنِ كُوَانَهُ
 پَسِ حَضْرَتِ عَلِي كَرَمُ اللَّهِ وَجْهَهُ كَاهْ جَسْمِ دَا مِيْنِ سِرْدَارِ اَوَّلِيَاكِهِ اَوْسَ مَطْلُوقِ
 حَقِّ سَجَانَةِ تَعَالَى سَ نَفْيِ كَرَا مَكَانِ وَحْدِيَّةِ تَحْيِيْرُ وَجْهَتِ كَا حُجَّتِ تَامَمَ هِيَ تَامَمُ كَرُوهُ اَوَّلِيَا
 وَصُوفِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبت تقرب
 کے بالفعل تحقق سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے
 شرف سر توحید و جدی پر پس اس صورت میں سر دار اولیا کے اپنے کسی کو نہ کہ اپنے

سولی کو دو سمجھتے ہیں اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا سو اس کے کہ
من ذاقہ۔

قال۔ قول ہم محمد بن مصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ میں لکھا ہے خدا جہا ہے
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اس کے چڑھتے ہیں اور اوس کے پاس اترتے ہیں اور اوس
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلالیا اور اوس کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہیں۔

اقول۔ اس قول سے دو امر متبذ ہوئے ایک یہ کہ خدا جہا ہے اپنے مخلوق سے
یہ امر سنا فی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت
کیا گیا تھا کیونکہ جب اس کی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اس کا
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یا در ہے کہ یہاں ہمنے جدا کے ایسے ظاہری معنی لئے ہیں جس کو ایک
عامی دیہاتی بھی سمجھ جائے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اوس کے طرف چڑھتے
ہیں اور اوس نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلالیا اور اوس کے طرف کلمے پاک چڑھتے ہیں
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی
دلیل لانے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہو جاوے الحمد للہ علیک

قال۔ قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے فَمِنْ قَوْلِ بَانَاتِ جَمْعٍ
فَوْقَ مَنْ غَيْرِ خَدَائِدٍ وَلَا تَكْفِيفٍ مِنَ الْكُفَّاتِ لِكِنَّ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ
یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قایل جہت فوق ہیں اہل سنت و جماعت سے ہیں
اور یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار جہت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکہ ہوتا کہ ساری
امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التنبیہ فی التشبیہ میں ہے کہ قال الامام الفووی فی شرح مسلم فانہ لقلنا
 منہ عن التجسید والانتقال والتحریر فی جهة وعن سایر صفات المخلوقات
 یعنی کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے
 کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات کے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات
 پاک کے کر نیکی علاوہ صفات مخلوق سے ہی اسکی تنزیہ کی ہے جس سے ہی جہت کی
 نفی اور ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و کیف ہے اور وہ خاص
 و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و کیف کی نفی کرنا
 خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر۔

بالفرض اگر یہ کہا جائے کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء میں تو اقیس کی گنجائش ملتی
 کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہیں سے کہیں چنکا لایا ہے یا
 کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے رو سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں
 کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ وارد
 نہیں ہوا ہے اور نہ از روے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی
 میں مقید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر مستعمل ہی
 حکما بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اس
 ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کلی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو صفات
 الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم نمونہ دو دو قول امام متکلمین اور سب برآورد
 فقہاء اور مشیو اسے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

احیاء میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصاص جہالت کے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ طرفین اور چہتین اسکو گمیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علماء متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے لطلان پر اور سربراہ دور فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توہم کیا واسطے حق کے مکان کا پس وہ بہم ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سجانہ تعالیٰ کو اپنے وہم و گمان کے حدیث جہت ثابت کرتا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہیں اور شیواے محدثین امام نس بن مالک سے پہنچتی ہے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یا وہ یا اور نیز امام مالک استوار سے پوچھے تو کیفیتہ مجہول و السوال عنہ بدعتہ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سجانہ تعالیٰ سے الفاظ جہت وحد و مکان کے ساتھ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودہ کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں انکے اسمائے گرامی و تہفۃ مرج ذیل رکئے جاتے ہیں جنکے بخارجا لیس اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت و الجماعت کا نفی جہت پر اجل و اتفاق ہو گیا ہے کیونکہ ہو گا شمار نہ است گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ الحمد۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اصحاب سلف صالح میں تابعی

عہ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی تھا اور کون تابعی تابعی تھا اور کون تابعی تابعی تھا کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

ورجع الی سے ذی النون مصری و سہل بن عبد اللہ تشری و امام حنفی صادق و سفیان بن
 زعمہ و ہادثن زید و حادثن سلمہ و شریک بن زنی اللہ عنہم اور اصحاب حدیث سے شافعی
 و ابو داؤد و ابو یحیٰ و یحییٰ رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الترمذی
 و الدراہت ہیں۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقاید سے امام ابو اسحاق
 انصاری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہما اور غفرلہن معتبرین سے حافظ ابن کثیر
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و
 ابن ہمام و نسفی۔ و سر اج الدین اوشنی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاسر
 بن المسلم الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و سیف الدین
 بخاری۔ و شیخ عبد الحق محدث دہلوی۔ اور مولانا بکرا العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ یانی تہی رحمۃ اللہ علیہم
 اور اصحاب شافعیہ سے امام البحرین ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجوبی
 و ترمذی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی یوسفی الانام غزالی بن عبدالسلام
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین سیوطی۔ و بیضاوی۔ و طیبی۔ و ابوجیان۔ و امام زہری
 و علامہ الجلی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی
 و حافظ صلاح الدین خلیل بن کیطانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکریا رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب
 مالکیہ سے ابن قریب و سنوئی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم المالکی التلمسانی و
 سنوئی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدرود بر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب خالبہ سے ابن ابی
 یعلی الفراء و شیخ محمد السفایینی۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب صوفیہ سے
 شبلی و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و جنید بن

شیخ محمد بن الدین بن العزبی و عبد الکرم جملی و شیخ ابوالحسن شافعی و امام ابوالقاسم القشیری و شیخ
 ابوطاہر القزوينی و امام شمرانی و ابوبکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیقت الدین یافعی و ابوال
 معز بن واداعہ ربانی مجدد الف ثانی و ملا جامی سید نعمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہ ہو سکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری ہست
 کما رہی پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا کام ہے
 حالانکہ امام مالک سے استواء کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاوے کلمہ کے اگر یہ لوگ
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا جانے کہ امام مالک ان کے
 شان میں کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

قال۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب نزول الرب الی السماء الدنیا
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور
 ان کے اصحاب کو میل غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ انہ مستوحی علی
 حیا الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اسراد استواء منزلہا عن الباسۃ فلا استقراء
 والتمکن والحکول فلا یشقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو
 فعل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہم نے اسکے سابق بدلائل
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقان میں فرماتے ہیں کہ ایمان
 اس کے صفات پر لا دین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اسکی تفسیر کرین

ابراہیم جلال الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو میل
 غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہ کہاں سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین
 دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (ان کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ان کے
 متقلدین کو خاص کر نادالالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ چہ
 اور معتقدین بھی ہیں اور نیز میل غظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ سبارہ
 میں غلو گوئی میں اللہ اعلم بالصواب۔

قال۔ قول دوزوہم حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے حاوی الارواح میں کہا وقد جمعت
 مسئلۃ فی مسئلۃ علو الارب علی خلقہ واستواءہ علی عبادہ سہما متو
 یعنی جیسے اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

اقول۔ کتاب لکھی تو کیا ہوا حق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اپنے مخلوق پر علو
 ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت
 ہے البتہ معرض نزاع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کلمہ کیفیت ہو یہ تو بیان بالا
 سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

قال۔ قول سیزوہم ابوالولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے
 آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے ماننا ابوالولید
 وغیرہ کے اسکی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ
 اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبر کو
 اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اس طرف حضرت شب معراج میں گئے
 اور سارے علم اس پر متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں ہر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبے کو جسکے سبب سے
 جہمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا ہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب شرع
 وعقل دونوں سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی مخصوصاً۔
اقول۔ علم کا دعویٰ۔ اور پھر یہ بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجب
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی
 قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چارہاں اولاً قرانی
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر
 لفظ ہے کیونکہ شریعت نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا ہے
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے نہ زمانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے
 ساتھ نہیں کی پھر تابعین و متبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علماء و محققین نے اسکا
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال میں منوہ از خروار سے اس مختصر رسالہ
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاویگا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگر جہمیہ
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ ہاتھ پیرا سکتا ہے
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث سے اطلاقیت و نزاہت و عموم
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی بجلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع امت
 بھی ہو گیا ہے تو پھر بیچارہ قیاس اس عنقا صفت جہت و مکان کو کہاں سے

دھونڈ لایگا۔ اگر کہیں سے کچھ پہنچ کر نچلا بھی تو خلاف نص کے وہ کس کلام میں آسکا
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشاء قیاس صرف اس قدر ہے
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے گناہ
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج میں
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس
 انکالض استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر چہ ہم نے
 سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پرزور دلائل سے
 بجلی منہدم کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب نے اس قیاس کے
 مقابلہ میں اپنا قیاس یوں جاوین چونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اکبر علیہ السلام کو بیت اللہ فی
 ارضہ یصلح فیہا عبادہ (الترمذی) یعنی حجر اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے ایضاً اِنَّ قُلُوْبَ بَنِي اٰدَمَ كَالْهَکَاکِبِ
 اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ اَيُّهَا كَيْفَ يَشَاءُ (مسلم عن
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے
 درمیان ہیں مثل ایک تلب کے پھیرتا ہے اور سکو جو طرح چاہتا ہے ایضاً اِنَّا مَعَ جَدِّ
 اِذَا ذُکِرَ نِي (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھ ہوں ایضاً فَإِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقَبْلَةِ - بخاری عن حدیث انس ابن
 بیشک رب او کا درمیان او کے اور قبلہ کے ہے ایضاً اقرب ما یکون القبل
 مَرَدَّبَةٍ وَهُوَ سَاحِلًا (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنی قرب تر ہونا بندہ کا اپنے
 رب سے اور وقت میں کہ جب وہ سیرہ میں ہے اور نیز قولہ تعالیٰ مَا يَكُونُ مِنْكُمْ
 فَوْفَ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَافِعُهُمْ وَلَا يَجُوعُ إِلَّا هُوَ سَادِئُهُمْ وَلَا يَدْرُسُهُمْ
 ذَلِكُمْ وَلَا يَمُوتُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اِنما کا نو ۲۸ ع ۲ یعنی نہیں ہوتی مصلحت
 تین میں مگر وہ جو تھا ہے انکا اور نہیں بلانچ مگر وہ جتا ہے انکا اور نہیں کم اوس
 اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھ ہے انکے جہاں کہیں کہ ہودین۔

نشاء قیاس یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام زمین پر خدا سے بائیں کین اور خانہ کعبہ کو
 بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کہا اور بنی آدم کے قلوب کو
 اپنے دوا انگلیوں کے درمیان رہنا بیان کیا اور بندہ ذاکر کے ساتھ اپنا ہنایا
 فرمایا اور زمین سیرہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور تین کے
 ساتھ اپنا جو تھا ہونا اور ہر جا کے ساتھ اپنا پانچواں رہنا بلکہ ہر ایک کے
 ساتھ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہ سب زمینی واقعات یغنیوں کے
 ساتھ کے ہیں اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات
 مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو حیث فوق کی قید باطل ہو گئی۔ اب
 فرمائی ببقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس میں تو کچھ کسر باقی نہیں رہی
 اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابو الولید رشید کی تقریر عقلی یہ ان مذکور نہیں
 مگر ہم اسکی نفی کے نسبت امام حجتہ الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے ترجمہ کو یہاں

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ
 کسی طرف میں خاص کر نہیں رہتا وہ ہمہ جہہ ہیں کہ طرفین چھ ہیں اور چار نیچے دیکھنے
 بائیں آگے۔ پیچھے اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان
 وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر لگیں اور سر اس کے مقابل و درمیان
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے
 دونوں طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور
 ایک کمزور قوی کا نام دانتا رکھا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتھ کی طرف کو
 دیکھتے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا
 ہے اور ادھر کو چلتا ہے اسکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل میں
 کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ ہمہ جہہ طرفین انسان کے وجود سے
 پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو ہم
 جہین بھی نہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ تو ازل میں کسی طرف خاص تھا کیونکہ ہمہ جہتیں
 حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے
 نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہونے والے نہیں نہ بائیں نہ آگے
 نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
 کے وقت کسی جہت سے خاص تھا انتہی۔
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو وہ ضرور
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جو ہر کے طرف اپنے جہت سے مخصوص ہو گیا یا عرض کے
 مانند جو ہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جو ہر ہے اور نہ عرض

پس وہ کسی جہت میں خاص نہیں ہے
 اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم
 کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہو تا ہے وہ یا تو دوسرے
 کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ
 ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسے لئے۔ مقدار سے حالانکہ اس کی
 ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہ کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت میں
 نہیں ہے تو دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ کیوں اٹھاتے ہیں اس کی
 وجہ یہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس میں یہ اشارہ ہے کہ دعا
 جس سے مانگی جاتی ہے اس میں جلال اور کبریا کی صفت ہی اور جو بلندی
 کے طرف ہوئی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور قبر
 اور بزرگی اور غلبہ کے روئے اللہ تعالیٰ ہر ایک موجود کے اوپر ہی انتہی
 اب یہ ارشاد فرمائے کہ اس فقرہ عقلی کے سننے کے بعد کیا پیر بھی
 ابو الولید کے فقرہ عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اول تو
 قول دہم میں ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو کراہی
 پر محمول کیا تھا اور اس قول میں اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔
 خدا معلوم پیر آئندہ چلکر اور کیا کہا جاوے گا۔
 قال قول چار دہم حافظ دہبی نے ایک جلد لکھا ہے اور اس میں کمال
 استواء و فوق اور کمال احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال
 علماء دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول شک استواء و فوق کے آیات و احادیث و آثار وغیرہ ضرور جمع کئے گئے ہونگے لیکن خوب یاد رہے کہ اوس میں کوئی ایک آیت یا حدیث یا اثر تو ثبوت حجت مکانی کے بارہ میں ہوگی اگر ہونی تو آپ کی ذات جسے کب ایسی تو فیح تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بار بار یہاں بیان کر کے یونہی بیکار چھوڑ دیتے۔

قال قول ہانزدہم امام محمد بن علی شوکانی نے رسالہ الارشاد و النصف میں کہا ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا اوسکا حجت میں مصرح ہے بہت بلکہ قرآن میں اسی طرح آنحضرتؐ نے ہی اوسکی تصریح بہت حدیثوں میں کی ہے بلکہ ہوتا ہے اوسکو ہر کوئی اپنے جہی میں اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت میں اور کہینتی ہے اوسکو کعبیت اوسکی طرف اوسکے جسطرح تو دیکھتا ہے ہرستغیث کو طرف خدا کے اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ اشارہ کرتا ہے اپنے ماتھے سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر طرف اوسکے اور برابر میں اسبات میں وقت پیش آنے ایسے امور

کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالیٰ و تقدس کا استواء اعرش تو بہت جگہ قرآن میں مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی حجت میں ایک جگہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن تو فاینا فلو افثم وجہ اللہ سے تخصیص حجت فوق کی بجلی نفی کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

پرستش اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اٹھاتا ہے
 نظر کو طرف اوسکے لیکن شہادت الہی نے اس فطرتی قید جہت فوق توڑنے کی
 لئے قبلہ کی طرف موہنا اور سجدہ کر نیکیا حکم دیا اور اوسکو قبلہ نماز کے سوا
 قبلہ رعابی بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کہر
 ہو تاکہ طرف قبلہ کے اور سجدہ کرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہو اوس
 چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر عزیزی میں
 آیہ کریمہ فَايُنْهَئُوْا اَنْفُسَكُمْ وَّجْهَكُمْ لِلْاٰلَةِ کے تحت میں اس روایت کو لکھا ہے کہ
 نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حدیث بصری و حجاب
 و ضحاک مرویست کہ چون آیت اَدْعُوْنِیْ اِنتَحَبْ لَکُمْ نَازِلٌ شَدَّ مَرْدَمَ پُرسیدند
 بکہ ام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت
 (رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن اصحابہ و غیرہما عن و غیرہ) اتہی پس باوجود
 اس قدر مطلقیت جہت دعا کے پھر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء
 کے طرف متوجہ ہو کر قبلہ دعا کو مقید سمجھے تو اسکی عاقبت و جہاں لے جائے
 اب رہا یہ امر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا جہت فوق میں ہونا مذہب سلف کا
 ہے لیکن اسکی نفی بالتصریح الہی ہم ثابت کر آئے ہیں چنانچہ یہاں نفی حد
 یعنی جہت کے نسبت اصحاب سلف سے یہی ایک روایت کافی و
 دانی و شافی ہے سر وئی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داؤد قال
 کان سفیان الثوری و شعبۃ و حماد بن زید و حماد بن سلمۃ و شریک و
 ابو عوانہ لا یحیدون ولا یشہون ولا یمثلون یرون الحدیث لا یقولون

اور سنی اور سنی خدا کو سوچنا کافی وافی شافی ہے۔

اور نواب صاحب محدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالبین امام شوق
کی کتاب تحف سیرہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قولہ سبحانہ و
معکم انما کنتم وغیرہ من آیات المصیبات فنقول فی مثل ہذا الایات
ہکذا اجاب فی القرآن ان اللہ سبحانہ مع ہادلاء ولا یمکن بتاویل ذلک
کما یتکلف غیرنا بان المراد بهذا الکون وھذا المصیبت کون العلم ومعیتہ فان
ھذا شعبة من شعب التاویل تخالف مذهب السلف وبتاین ما کان
علیہ الصحابة والتابعون والتابعونھم الخ حاصل ترجمہ ایسا کہتے ہیں
ایسے آیتوں میں جو وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ
ہم ہو اور ایسے ہی آئین خدا کے قرب و مصیبت کے سوا ایسے آیتوں کے
باب میں کہتے ہیں ہم کہ قرآن میں ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ سبحانہ
ان لوگوں کے ساتھ ہے ہم اور سنی تاویل میں تکلف نہیں کرتے ہیں جیسا کہ
ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہیں کہ خدا کے اس ہوتے اور اور سنی
مصیبت سے مراد ہونا علم کا اور علمی مصیبت کا ہے کیونکہ یہ شاخ ہے تاویل
کی شاخوں سے اور یہ بخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اس
طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین و تبع تابعین تھے انتہی۔

خدا تعالیٰ صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزاے خیر دے کہ انہوں
یہاں امام مالک اور امام شوقانی کے ہر دو اقوال کے نقل سے کئے
اصول اس خاص مسئلہ میں قایم کر دے اولاً جیسا کہ آیات استواء

کی معجزہ ہا کیف ہیں اور سید طرح آیات قرب و میت کے معنی بھی سب سے کیف میں
 نائیا جیسا کہ استوار کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہے اس طرح قرب و میت
 کے ظاہر الفاظ پر بھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اور سبکی حوالہ ظاہر بھی کرنا
 چاہئے مآلثا قرب و میت سے علم و عون و نصر و غیرہ مراد لیا جائے گی ایک
 شاخ ہے را بھا کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب و میت سے
 علم مراد نہیں لیا ہے۔ لہذا یہ تاویل بدعت ہے۔

پس ان چاروں اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول ہیں جو
 ادن تمام تاویلات لا طایل کی ترمید ہو جاتی ہیں جو آگے پیش پیش نہیں غائب
 قال قول ہندیم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالۃ التائبین میں اس پر جسے
 میں لکھا ہے حق اس مقام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے
 لئے جہت فوق کو بعد کہا کہ یہی مذہب ہے امام مالک اور ادن جدیدوں کا اور
 امام ابو الحسن اشعری کا انتہی۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد
 میں لکھا ہے کہ بمعنی تجز و جہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکھا ہے اور یہاں جو
 کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہ بطریق تحقیق کے قرا لیا ہے اور
 تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم۔

اقول اس فصل کے قول چارم میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے
 بیان کیا ہے کہ اس کے استاد شیخ ابو طاہر مدنی نے اس کو اپنے پاس کے
 خط سے یہ پڑا یا تھا کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب میں کہا ہے
 کہ میں امام حنفی کے مذہب پر ہوں سند صفات میں اور فصل چارم کے

قول چھارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے استواء پر عرش
 کے جس میں قید جہت کی نہیں ہے پس اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ ابوالحسن
 اشعری کا اعتقاد یہی مثل مذہب امام احمد غنبل کے مسئلہ صفات میں ہے کہ
 تھا بلا قید جہت کے جس کے ابوطاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑھایا تھا قال لفظ
 ابن عساکر فی تبیین کذب المفسری لسناری الایمانۃ الاربعۃ فی اصول الدین
 مختلفین بل لیس اہم فی القول بتوحید اللہ وتنازیحہ فی ذاتہ وصفاتہ تلافین
 وعلی نفی التشبیہ عن القدام سبحانہ وتعالیٰ محبتہ والاشعری فی الاموال
 علیٰ منہا جہد منتہی۔ کہا حافظ ابن عساکر نے تبیین میں کہ جہت کہا ہے مفسری
 نہیں دیکھا ہم نے ایہ اربعہ کو اصول دین میں مختلف بلکہ دیکھا ہے جہتوں میں
 توحید اللہ تعالیٰ کے اور اسکی تنزیہ ذاتی وصفاتی میں متفق اور اپنی
 کرنے تشبیہ کے قدیم سجانہ تعالیٰ سے یکے سکوا کہنا اور اشعری اصول میں
 طریقہ پراسنے ہیں انتہی۔

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی میں
 یہ لکھا ہے کہ واو پاک است از حد و تجدد و ارجیع وجہ نہ جو ہر است
 نہ عرض نہ جسم نہ درجین است نہ درجہ اشارہ کردہ نمی شود سوئے
 و اینجا و آنجا صحیح نمی شود ہر سوئے حرکت و انتقال و تبدل و ذات و صفات
 وے پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے
 مختلف الفاظ و پیرایہ سے جہت و تنزیہ کی نفی کی ہے اور پیراؤں کے نیچے
 لکھتے ہیں کہ او بالا سے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را و لا کن بحد

مکانی نہ جائے، یہاں بھی مکرر اوس ذات مطلوبہ کے استیوٰی علی العرش سے تخیز و مکان و جائے کی نفی کر کے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے پہر یہ خیال کہ شاہ صاحب محدوج جہت کے قائل تھے باطل و محال بلکہ یہ ایک مجنومانہ خیال ہے

اب رہی یہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ میں پیر شاہ صاحب نے یہ کیوں کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو میں کہتا ہوں کہ قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ نے تو اپنے لئے کہیں جہت کو ثابت نہیں کیا بلکہ یوں فرمایا ہے کہ یخافون و یحکم من فوقہم - یا ارشاد کیا ہے کہ و مولیٰ فوق عبادہ یعنی کسی مقام پر قرآن مجید میں لفظ فوق کو جہت نہ تعبیر نہیں کیا اور نہ کہیں معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتھ کی ہے تو پیر شاہ صاحب جیسا شخص ایسی بے اصل بات کو دعویٰ کیونکر کرتا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے -

گمان غالب یہ ہے کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکھا ہوگا لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدوں نے اپنے عقیدت کے بموجب اوسکو جہت کے ساتھ تعبیر کیا ہوگا جیسے کہ عموماً لفظ فوق سے مراد تعبیر جہت وہ سمجھے ہو - ہین واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت میں شاہ صاحب کے نسبت یہ کہے گئے کہ ان کی جاسلتا ہے کہ انہوں نے اپنے اعتقادی رسالہ میں تو تنزیہ اوس ذات کو سے نفی جہت مکان کی کہے جو دراصل وہ بد اعتقادی سنئے مگر ابن تیمیہ کے

حالات میں جو ایک طرح کی وقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تہمت کے ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اس قدر عقیدت مند کی شاہ صاحب پر بد اعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے۔ کیونکہ تقلیداً حنفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل وہ مگر ابھی تھی تفتیہ نہیں تو پھر کیا ہے۔

اگرچہ رسالۃ الذب تو موجود نہیں ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب قول الجلیل موجود ہے جسکی فصل سوم میں لکھتے ہیں کہ منزه عن جمیع سائر النقص والزلزال من الجنسیۃ والتخایز والعرصۃ والجمہ والالوان والاشکال پاک ہے نقصان و زوال کے سبب عیبوں سے مجسم ہونے اور احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور فصل چارم میں فرماتے ہیں کہ ثم یقصور حضورہ تعالیٰ ونظرہ وسعیتہ نقوراً جہلاً مستقیماً مع تنزیہہ عن الجہات والمکان یعنی پھر اللہ تعالیٰ کے حضور اور نظر اور اسکی سمیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے اور اسی کتاب کے فصل پنجم میں فرمایا ہے کہ ترجمہ میں کہتا ہوں حق تعالیٰ کے مظاہرہ کثیرہ ہیں سو کوئی عابد غبی ہو یا ذکی نہیں مگر کہ وہ اس کے مقابل مظاہر ہو کر اس کا معبود ہو گیا ہے اور اسی بہید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا شرع میں نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑھے تو اپنے منہ کے سامنے نہ تھو کے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ اوسکے اور اوسکے قبیلہ کے درمیان میں اور آنحضرتؐ سے اونٹنی سے پوچھا کہ کہاں ہے اللہ تو اونٹنی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا پھر آنحضرتؐ نے اوس سے پوچھا کہ میں کون ہوں اوس نے اپنی اونٹنی سے اشارہ کیا اوسکی مراد یہ کہ خدا نے تجھکو بھیجا ہے تو فرمایا کہ یہ ایماندار ہے تو اے سالک تجھ پر کچھ مضامین اس میں کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اوس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر او اوس نور کا تصور کر کے جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے عرش پر رکھا ہے۔ اور نہایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند یا قبیلہ کے طرف متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوسکے طرف اشارہ کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہو گا انتہی۔

یہاں نوب آنکھ کھول کر دیکھو کہ شاہ صاحب نے کس عمدگی اور سادگی کے ساتھ قول اول و ثانی میں اوس ذات مطلق کے عموم معیت کیساتھ تنزیہ جہت و تحیز و مکان سے کی اور اوسکی سن تعلیم فرمائی اور پھر قول ثانی میں اوسے واحد مطلق کے بہرہ عرش و قبیلہ اور آسمان و زمین وغیرہ اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرمایا کہ کس صفائی سے تحیز و قید و جہت کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا استوی علی العرش اور نیز اوسکا درمیان مصلیٰ اور قبیلہ کے ہونا اور اونٹنی کا آسمان کی طرف وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتھ ہی کن کن لطیف ارشادات سی

اوس ذات مطلق کو بلا قید جہت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن میں سر وحدۃ الوجود
 کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطعات میں بزیر آئینہ سورہ
 نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہ تفسیر فرمائی ہے کہ ہمان ذات مجرد
 مقدمہ نور السموات و الارض است اور نیز دوسرے سطوح میں فرمایا ہے کہ
 ۵ اتصالی بے کیف سبب قیاس بہ نسبت رب الناس را با جان ناس۔
 زیرا کہ نسبت مجرد محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ ابن
 اتصال بہر ذرہ نزدیک است۔ پس جو شخص کہ وحدۃ الوجود کا معتقد ہو تو
 پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کہیں کسی جہت و مکان خاص میں
 مقید کرے باللہ التوفیق۔

پھر رسالہ سطعات میں جناب ممدوح نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ
 بحقیقت این خرد میانه دعرش (از شخص اکبر عالم) جہت فوق و تحت
 ندارد و معنویت لیکن اختصاص اور۔ چون نفس فلک اطلس (آسمان ہفتہ)
 اعظم اجرام سموات است بیشتر است در شرایع الہیہ خدائے را
 تبارک و تعالیٰ بفوق و نسبت می دیند مانند آنکہ نفس ناطقہ را نسبت
 بروح ہوائی زیادہ تر است و منیع روح ہوائے مضغہ قلب است
 و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند الخ

ہمان عالم کے ساتھ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جہت
 تحت و فوق کی نفی کی کہیونکہ عرش حقیقت عالم اجسام سببے مادہ اجسام
 ہے تو پھر حقیقت و صورت میں جہت کے نسبت ہی پائی نہ جاوے گی۔

یاد چوریکہ فی نفسہ عرش سے جہت و تحت فوق کی نسبتیں متقی ہو جائیں گے پہلی
 ذی العرش کے نسبت تفوق کی حکمت کو اس مثال کے پیرایہ میں سمجھا جا
 جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص نسبت ہے
 اور روح حیوانی کا مبع مضغہ قلب ہونے سے روح انسانی کے
 نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک اطلس کے
 ساتھ اختصاص حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت بفوق کی جاتی ہے
 کیونکہ فلک اطلس سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور
 بہت امور ذہن نشین ہو سکتے ہیں جیسے کہ روح کا بدن میں کوئی خاص
 ٹھکانہ نہیں لہذا اس کے لئے کوئی جہت بھی محض نہیں ہے یا بطرح روح
 کو اپنے اجزاء بدن پر بلا حلول و اتحاد کے احاطت و وسعت حاصل ہے
 یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء
 سفلی کی اسفلیت اور اسماء کی غلطت و عفونت وغیرہ سے روح منزہ
 رہتا ہے یا بطرح کہ روح کو تمامی اجزای بدن کی کیسا تہ باوصف
 ایکساں نسبت احاطت حاصل ہو سکے پیراؤسکی ایک خاص نسبت
 مضغہ قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اوس کا ٹھیکانہ یا اوس کے
 لئے جہت ثابت نہیں ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم
 میں کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھیکانہ نہیں لہذا اوس کو کوئی جہت
 خاص مقرر نہیں ہو سکتا اور اوس کی احاطت ذاتی بلا حلول و اتحاد
 ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الہی منزہ و مقدس ہے

اور یا وجہ و تمام عالم کے ساتھ ایک انسان نسبت احاطت و عموم محبت
 حاصل ہو سکے عرش کے ساتھ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو
 یہ نسبت عبارت ہے استوار سے پس تا آنکہ روح کی بے جونی بے چلوگی کا
 راز نہکھینگے اس مثال کی حقیقت بھی نہیں کہلتی ہے۔ واللہ اعلم۔
 یا وجود اس قدر راحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہ غضب کی بدگمانی
 (جو رسالہ انتقاد میں لکھا ہے کہ تم معنی تجیز و جہت وہ بتقلید خفیه ہے) سبحان اللہ
 اس کا صاف مطلب تو یہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ
 تعالیٰ کی ذات مطلق کو تجیز و جہت نہیں ہے وہ غلط ٹھہرا تو پھر صحیح یہ ہوا کہ
 اس کو جہت و تجیز ہے جہت اول سے ثابت تو تھا ہی اب اس کے ساتھ
 تجیز بھی ثابت کیا گیا اور اس پر طرہ یہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا واجب
 ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تجیز میں جائے کا گمراہ لازم اور یہ
 خاصہ قسم ہے لہذا جو چیز متجیز بالذات ہوگی وہ منقسم بھی ہوگی۔ پس
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان عظیم میں اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات
 اور کیا ہو سکتی ہے سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون علواً کبیراً۔ دارمی علیہ السلام
 نے اپنی مسند میں سلیمان بن یار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص
 عبد اللہ بن جلیغ امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں مدینہ
 میں اگر مشاہدات سے پوچھنے لگا اور اس کی خبر خیاب فاروق کو ہوئی
 آپ نے بلا کر دریافت کیا کہ تو کیوں مشاہدات کے معنی کو پوچھتا ہے
 تو اس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرتا ہوں۔ پس

حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پیوایا کہ کمر باندھ کر
 گئیں اور وہ گر پڑا تو اسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بعد صحت اسکو
 پھر لا دین بعد صحت کے حضرت فاروق نے مثل اول کے کیا تیسرے سے
 بار جبکہ صبح کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ
 امیر المومنین اگر آپ کا ارادہ میرے بار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف
 کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اسکو مدینہ سے بدر کر کے
 ابو موسیٰ اشعری کے نام لکھا کہ اوس شہر میں جہان وہ رہتا تھا سنادی
 کہ اذین کہ کوئی مسلمان صبح کے ہمراہ نہ بیٹھے۔

سب سے پہلے واقعہ اون لوگوں کے جن میں قابلِ عبرت سے جنہوں
 صفات متشابہہ کی ایسی معنوں سے تاویل کرتے ہیں جو سراسر کیف میں
 جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم میں صرف تشابہات کی معنی کے دریافت کرنے
 کے جرم میں عبداللہ بن صبیح اسقدر پیٹا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے
 بھائی مسلمانوں کی محبت سے علیحدہ رکھا گیا تو پھر کیا حال ہوتا اون
 حضرات کا جنہوں نے استوار کی معنی اللہ تعالیٰ کے بالذات عرش پر
 بیٹھنے یا ٹھرنے کی کرتے ہیں یا فوق کے ساتھ قیدِ محبت بھی لگاتے ہیں
 خیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیجئے
 امام مالک جو تبع تابع تھے اون سے کسی نے استوار کی معنی پوچھی تھی
 تو کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہو جاؤ اور اسکو اپنے مجلس
 سے نکلوا دیا کاش کے یہ حضرات بھی اوس آزمی زمانہ ہی میں ہوتے

اور استواء کی سنی ذات سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے
 یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی سن لیتے کہ امام مالک
 رضی اللہ عنہ اُن کی شان میں کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے
 قال۔ قول جہد ہم فرع ثابت میں ہے جو آیتین اور حدیثین دلائل
 کرتے ہیں خدا کے جزئی حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور آسمان پر
 بونیکی ہم اوس کو اصل چارم میں ذکر کریں گے اور یہی ہے مذہب
 محدثون کا انتہی۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق یا علی اسماء ہونیکے آیات واحاد
 کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات واحادیث استوخی العرش کے بل
 حنین پڑھتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت
 و عموم معیت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سمار کے بارہ میں
 آیات واحادیث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا مگر خدا کے جزئی حقیقی
 ہونے پر جو دلائل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال نہ بھلا کہیں یہم
 جزئی مقابل کلی کے تو حنین ہے۔ جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں۔
 ۱۔ این قاعدہ یاد دار کا نچا کہ خدا است + نے جزو نے کل
 نہ ظرف و نے منظوف است + غرض صفات الہی کے نسبت آں
 قسم کی شاخون کا نکالنا کہیں محدثین کا مذہب نہیں ہے چنانچہ قال
 البیہقی فی کتاب الاستعداد قالوا ای المتقدمون من اصحابنا و مت
 تبعهم من المتأخرین الاستواء علی العرش قد نطق بہ الكتاب

غیر الیہ و دودت بہ الاحبار الصیغۃ فقبولہ من جہۃ التوقف واجب
 دلالت علیہ و طلب الثبوت لہ غیورہا یذوقال یحب ان یعلم ان استواء اللہ
 سبحانہ و تعالیٰ یس باستواء اعتدال عن اعوجاج و کلا استقرار فی مکان
 بلا واسطہ شئی من خلقہ لکنہ مسوعی عرشہ کما اخبر بلا کیف باین من
 جمیع خلقہ انہی اس کا ترجمہ فصل سیوم کے قول (۲۱) میں آگیا اور کہا
 ہے امام غامدی نے اپنے عقیدہ میں جس میں بیان کیا ہے عقیدہ اہل
 اور مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر
 اللہ تعالیٰ حمد و ثناء و ارکان و اعضاء و آلات سے اور پھر اگلے سے
 کہ گہیرے اور سکو جات سے مانند تمامی نوید چیزوں کے انتہی۔
 اصل کلام فصل ششم کے قول اول میں گذر چکا۔
 پس ان احوال امام بیہقی و طحاوی رحمۃ اللہ علیہما سے جو اہل الرد
 والدراپت اور محققین فقہائے بھی ہیں ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین
 محدثین اور اذان کے متبع متاخرین اور فقہائے اہل سنت کا مذہب
 یہی ہے کہ اس مطلق کو قید مکان و جہت سے منزہ و مقدس جانیں
 اور اس کے صفات فوق اور استوار کو بے کیف سمجھیں اور اس
 کی معنی صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللہ
 علیہ نے اتفاق میں فرمایا ہے کہ جمہور امت جن میں سلف و اہل حد
 بھی ہیں اس بات پر متفق ہیں کہ ایمان صفات الہی پر اور اس کی معنی
 مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اذان کی تفسیر نکرین۔

قال قول نواز دہم رسالہ نہایت عین ہے اس مقدمہ میں بہت حد تک بیان کیا
جسکا شمار دشوار ہے اور اقوال صحابہ اور تابعین اور شیخ تابعین اور
ائمہ مجتہدین اور اولیاء کے تلامذہ کے ہاں یہ کثرت ہے اور ان کا
ایک اور یہ حال ہے کہ یہ کثرت سبب ہے کہ اس کے واسطے بہت کچھ
اقوال و روایات میں آئے ہیں نہ معلوم ہوا جس کے واسطے شمار کرنے
بہر احوال ہمیشہ و اقوال و روایات میں آئے ہیں نہ معلوم ہوا جس کے واسطے شمار
اور اس کے اقوال کے واسطے نہ معلوم ہوا کہ آیات اقوال
علیٰ العرش یا محض ان روایات میں السہو یا فرق مطلق سے اور ان کے
مطلق کے نسبت بہت فرق کی قید نکالی جاتی ہے اور یہ کہیں یہ
دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ یہ فرق سبب کی قید ہے اور یہ کہیں یہ
جہت کی قید پڑائی جاتی ہے اور کوئی اس قید کے ساتھ تخیر
کر بھی ثابت کرنا ہے حالانکہ یہ جہت و قید و تخیر کسی ایک اور
حدیث یا اثر بلکہ قول تابعی و شیخ تابعی میں ہی کہیں نہیں آیا بلکہ اکثر
آیات و احادیث و اقوال ذی علمین تو مطلق وار و ہوا ہے جو
اظلاً قیست ذاتی حق سبحانہ پر دلالت کیا کرتا ہے چنانچہ شیخ
آیات و احادیث کے اس رسالہ میں چالیس آیتیں اقوال
مقدمین و متاخرین کے لکھے گئے ہیں جنہوں نے ان ذات
مقدس سے تقریباً حجت و دلائل کی نفی کی ہے۔
قال قول ستم شیخ محدث محمد باقر زائر کہ یہ مطلق قول

امام ابو حنیفہ اور ابو الحسن اشعری و شیخ جیلانی فرمایا کہ انہوں نے ایمان
 لائے والوں کو ایسا ہی جدا اور احاطہ دیشا ہے طیفہ علی اللہ علیہ السلام
 و تہلک انہم امام ابو حنیفہ و شیخ اشاعرہ و معتزلہ ان غوث برحق و سید عالم
 ہر دو میں عقیقہ ہے۔ تھانہ در مریں اور ہر گناہ اس عقیقہ والوں کے
 ہو جائیں اور طرف ہوا ہے دو سرور کے پل کر میں انہی
 اقبال اپنی نگاہوں کو بیان ہی کیا کہ وہ کون عقیقہ ہے جس کی عقیقہ
 کر کے نسبت استدر تاکہ اکید ہو رہی ہے جو عقیقہ کہ امام ابو حنیفہ
 کا لفظی ہے و بعد م جلس و استقرار علی العرش کے ثابت ہے ہم سب
 اس کے لکھ چکے ہیں۔ اسی طرح ہمنے امام ابو الحسن اشعری کے عقیقہ
 کو بھی سب اس کے بیان کر دیا ہے وہ قابل تھے استواء کے لاکھ
 یعنی کسی نے ان میں سے استواء کی معنی عرش پر بالذات جیسا
 مخرج نے کی خن کی بلکہ حد و تحیز و جہت کی نفی فرمائی ہے اسی طرح
 حضرت محبوب سبحانی غوث الصمدانی شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ
 روحی فدا کا مذہب ہی بیان کر دیا ہے کہ جناب محمد و جبریل علیہ السلام
 ذات قدس الہی کے بارہ میں پابندی ہر کہتے تھے چنانچہ طریقہ غالب
 کا دریا کا ہر مذہب ہی ہے کہ غم نہایت کے مفہوم کے ساتھ اللہ
 علیہ السلام کا کیا کہ اللہ تعالیٰ کا ہر لفظ میں پس اس عذرا
 لایعنی اس کی نسبت ایسا ہے جناب کے طرف کرنا ہر ان حض
 امام ابو حنیفہ یا اشاعرہ یا معتزلہ ان غوث برحق کی عقیقہ

اوس ذات مطلق کی مطلقیت و صفات سے کیفیت کی نسبت ہر رنگ عقیدہ
 امام و مقتدا و مرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب
 و قادری المشرع ہیں تجلیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ ولانی جہۃ و جہت
 نیست یعنی بالاد پائین و پس و پیش و چپ و راست نیست و لانی
 مکائی و ربائی نیست علیٰ ہذا بحر العلوم ملک العلماء مولانا عبد العلیٰ حنفی الہند
 و قادری المشرع نے شرح سلم میں کہا ہے و نقالی عن الجهات الست
 بل الجهات الغیر المتناہیة لان التوجه الی الجهات يستدعی الوضع
 والتجزی الذین ہما من عوارض الجسم الماری و هو سبحانه بری عنہا
 انتہی یعنی اللہ تعالیٰ ہر ترے جہات سے بلکہ جہات غیر متناہیہ سے
 کیونکہ توجہ جہات کے طرف چہتی ہے وضع خاص اور تجزیہ جو یہ دونوں
 عوارض ہیں جسم مادی کے اور وہ سبحانه تعالیٰ بری ہے اودن دونوں
 قال فصل بہتم ثبوت میں اس مسئلہ کے چاروں دلیل شرعی سے۔

اقول ان چاروں دلیلوں سے صفات استوار و فوق و علو ذات
 مطلق الہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت و مکان و تجزیہ وغیرہ کا۔

قال محنفی نیز ہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار میں ایک
 قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و
 علو کا ان چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر مخطوطی صاویب کیونکہ جملہ اہل سنت و جماعت کا
 جن میں سلف و محدثین ہی داخل ہیں یہی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استوار و فوق و غلور بلا کیف ہے بابتھائے قید جہت و تجر مکانی و غیرہ
 حصہ ثلاث اللوازمات الجسدية

قال اس طرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اول و فصل چہارم میں
 مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم میں گذر چکین اور دلیلین
 اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سیوم و ششم میں لکھی گئین باقی
 تیس کہ چوتھی دلیل ہے سو وہ ہی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم
 کی فوق عالم ہو اور وراہ الوراہ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور
 اعلیٰ ہو نہ اسفل غزالی نے کھالیس فی ذاتہ سواہ و لانی سواہ
 ذائقہ بنین اوس کی ذات میں سواہ اوس کے اور نہ اوس کے سواہ
 میں ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسواہ اللہ کا اور
 جب عالم ماسواہ اللہ شہدایا تو اوس میں ذات خدا داخل بنین ہو سکتی
 بلکہ یہ اعتقاد حلولیہ والحادیہ و مبنود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو
 بذاتہ ہر چیز درجہ میں جانتے ہیں یا عین خلق اعتقاد کرتے ہیں۔

اقول۔ الحق دلائل قرآنی کے فصل (۱۰ و ۱۱) سے اور دلائل
 احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات
 استوار و فوق کا ثبوت مطلقاً بلا تہ تجر و جہت کے بخوبی ہو چکا ہے
 اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلائل اقوال اہل علم کے
 فصل (۳ و ۶) میں پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہیں اکثریوں
 نے بموجب طریقہ سلف کے صفات استوار و فوق کا اقرار

بلا کیف کیا ہے اور معینوں نے اس کو بقید تجرید و جہت کے مانا
 ہے لہذا بقایہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع امت
 اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت ابنین اقوال اہل علم کے
 ضمن میں ہو چکا ہے جو فصل ۶۵۳ میں گذر چکے ہیں اب یہی چوتھی
 دلیل قیاس کی سودہ بھی اسکے مقتضی ہے کہ ذات مطلق
 ہر طرح کی قید سے مطلق اور ہر تشبیہ میں منفرہ رہے مینے نہ
 اس کو قید جہت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اس کو قید
 ذاتی حاصل ہے مگر یہ فوق مقتضی قید جہت مکانی و تحیز کا
 نہیں۔ اسی طرح باری صفاً معیت کے ذوات مخلوق کا وہ غیر ہو
 باری جوہ احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔
 اور نہ مقفل ہو اور نہ منفصل اور باری صفاً عرش پرستوی ہو نیکی
 نہ اس کو استقرا جائے حاصل ہو اور نہ تحیز مکانی کیونکہ یہ تمام
 لوازمات جہتی ہیں لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوقی اوصاف
 و لوازم سے منفرہ رہنا عین مقتضائے عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا
 ہے کہ اس کی ذات میں سوائے اس کے ذات ماسو کا اللہ
 کو ہرگز دخل نہیں ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف
 کا نا اللہ و دین مفلہ شئی مینے اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی
 چیز جو عیارت ہے ماسو اللہ ہی نہیں ہے مثلاً قیاس ذات

اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سما اور نہ ما و سما
 کیونکہ وہی ہے اور خلیق ہے اوس کے نزدیک کوئی شئی
 پس اس صورت میں نہ اوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے۔
 کیونکہ اس صورت فریت سے عرش کے ساتھ اوس کو ماس
 و تخیز حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سماوات میں سما سکتی ہے
 کیونکہ یہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ علی السما و متخیز ہے اور نہ اوس
 کے نسبت کوئی جہت خاص متعین ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تمام صورتوں
 تقید کے ہیں جبکہ اوس کو مکان و تخیز خلیق ہے تو ہر جہت مکانی
 کیونکر ثابت ہو سکے جیسے کہ کرامیہ و مجسمیہ و مشبیہ نے گمان
 کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ماسوار میں داخل ہو سکتی
 ہے اور نہ کوئی ماسوار اوس سے متحد ہو سکتا ہے تو ہر وہ ذات
 عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ
 و اتحادیہ و ہنود و مستزاد نے خیال کیا ہے کیونکہ جو جب اعتقاد
 کرامیہ و مجسمہ کے بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا عرش
 ہی پر ٹھہرایا سما میں رہنا تخیز و جہت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق
 کو مقید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ
 کے بھی ہر چیز و ہر جگہ میں اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہتا ہوا
 مطلقیت و نزاہت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ ہے لہذا ان ہر دو
 شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہیں باطل ہیں

قال عبد الوہد اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین
 امت کے ہے نہ ماہر شفا کا جسے نامور مجتہدوں میں چہار امام
 ہیں کہ اکثر امت انہیں کی تقلید سے حوا ان میں سے کسی نے اس عمل
 میں قیاس نہیں کیا اور کہیں کر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے
 ہیں جہاں کوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور حجت اجماع
 اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ان مخالفین نے اس کے
 خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کوہ ذکر ما چاہیے ہو
 وہ قیاس سبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود
 اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر
 اجماع ہو چکا ہے تو پھر اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں
 ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جو استواء کی معنی ٹھرنے
 یا بیٹھنے کی لگتی ہے اور فوق سے جہت سکائی نکالا گیا ہے یہ بالکل
 قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا
 وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ
 دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح
 و بسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہیں اور نشا اس قیاس کا بھی بتلادیا
 ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر فوقیت سکائی
 ہے کہ جیسے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہمارے اوپر فوق ہوئی بہت سکائی۔ پس یاد ہو کہ اس
 قیاس میں ان سبب لائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ عن بجا نہ تھا استواء و فوق

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی طرف
 میں خاص کر نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین پہلے ہیں اور پہلے پہلے دینے۔ بائیں۔
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر ٹکیں اور سر اون کے مقابل دوسرے طرف
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور
 قوی کا نام دھنسا رکھا اور مرکز کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دے کر کہا اور دھنسا
 کم زور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔
 اوسکا نام آگے رکھا اور اوس کے مقابل پیٹھ کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے
 کہ یہ چار طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا
 بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہ چہتین بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نے نازل میں کہ سیرف
 خاص تھا۔ کیونکہ چہتین حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں
 نہ آگاہ نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتوں سے
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے مانند جوہر
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے یہ مقدس ہے حالانکہ اسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

قال۔ علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنما بڑے نامور مجتہدوں میں جہاں امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی تقلید ہے سو انہیں سے کسی اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے ہیں جہاں نکتہ فیض قرآنی ہوا ورنہ دلیل حدیث اور نہ محبت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ہاں مخالفین اس کے خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلے اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جہاں استواء کی کوئی شہرہ یا بیٹھنے کی لیگنی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شیعہ و بسطہ تمام اوپر ثابت کر گئے ہیں اور نشاء اس قیاس کا بھی ہم نے بتلادیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر رے فوقیت مکانی کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادن ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق کے

ان معنوں کے نسبت کوئی انص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہ آیات ہیں لَکُمْ مِثْلُهُ شَيْءٌ لَّکُمْ بَلَدٌ وَلَکُمْ يَوْمٌ وَلَکُمْ لَکِنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔ لَا تَاْخُذُکُمْ سِنَةٌ وَلَا کَوْمٌ وَهُوَ یَطْعَمُهُ وَلَا یُطْعَمُهُ وَلَا یَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَدَا۔ سُبْحَانَہٗ وَنَعَا لَی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ جمیع لوازم جسمی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزوع ہے اور اپنی ذات و صفات میں شریک نہیں رکھتا ہے ثانیاً دلائل احادیث نبوی کے یہ ہیں کہ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَنْتَ عَلَیْکَ نَفْسِکَ (مسلم) کیونکہ لا احصى سے آپ نے اس ذات مطلق کو قید معرفت سے بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَنْ لَّسَّ بِلَہِ اللّٰہِ لَیْسَ بِشَیْءٍ اَوْ ظَنَّ اَنَّ اللّٰہَ شَبَّہُ شَیْءًا فَهُوَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (ابو نعیم عن ابن عباس ؓ) یہاں تو صرف کسی شے کے ساتھ اس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہ تشبیہ سنانی تنزیہ حقیقی کے ہے فَاِیْہَذَا قَالَ عَلَیْہِ کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْہُہٗ سُبْحَانَہٗ وَنَعَا لَی عَنِ تَلْکَیْفٍ مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْہٰذَا مَوْدٌ فَتَدَّجَمَلُ الْخَالِقُ الْمَعْبُودَ وَمَنْ ذَلَّکَانَ الْاَمَّا کِنْ یَدُوْہُ تَحِیْطُ لَزَمَتْہُ اُیْحٰی یَرْیُ وَالْخَلِیْقُ بَلْ هُوَ اَطْلَعُ طَارِکُ لَیْ مَکَانَ (رواہ ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء عن محمد بن اسحاق) پس اس دلیل دوم حدیث سے بھی ثابت و متحقق ہو گیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی جسم و لوازم جسمی سے جو قید و تجنیز و مکان و جہت و غیرہ ہیں منزوع و متعین

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدوں سے چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی
 مقلد ہے۔ پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُهُ بِكُلِّ كَيْفٍ
 یعنی اسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہیں کہنی اور پھر فرمایا ہے
 مَنْ كَوْنَهُمُ الْخَلْقُ مَا كُنَّا هُوَ مُشَبَّهٌ كَيْونَكَ مَكَانَ لَازِمُهُ جِسْمٌ هُوَ بِرُكْبَانِهِ كَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ
 تَعَالَى فِي الْجَهَّةِ الْفُوقِيَّةِ أَوِ الْتَحْتِيَّةِ فَقَدْ كَفَرَ كَيْونَكَ قِيدِ جِهَتٍ لَازِمُهُ جِسْمٌ هُوَ
 اور دوسرے امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسُهُ
 وَلَا يُقَالُ كَيْفٌ وَكَيْفٌ كَيْونَكَ كَمُ وَكَيْفٌ لَوَازِمُهُ جِسْمٌ هُوَ لِهَذَا خَالِقُ أَجَامٍ كَمَا هُوَ
 جسم سے منزہ و مقدس ہے۔ تیسرے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استواء
 سے پرچے گئے تو فقال اُمْتُ بِيْهِ بِلَا تَشْبِيْهِ وَصَدَّقْتُ بِلَا تَمْتِلِ پس
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء کی نفی بن تحیر و تمکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثلی سے
 بچنا ضرور ہے اور جب صفات مشابہ سے پرچے گئے تو فقال حُرَامٌ عَلَى الْعُقُولِ
 أَنْ تَمْتَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَ عَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تَحْكُمَ كَيْونَكَ ذَاتِ حَقٍّ كِي مَطْلَبٌ هُوَ
 لہذا وہ علی العرش یا فی السماء محدود نہیں ہو سکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد
 لینا حرام ہے کیونکہ جہت تسلیم حد ہے اور یہ خاصہ جسم ہے۔ چوتھے امام
 احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قابل تھے فَاِلْهَذَا اَقَالَ لَا
 يُوصَفُ اللَّهُ تَعَالَى اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ وَ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اِلَّا بِاسْمِ اس عَمَرَتِ مِینِ اسْتَوَارَ سے قیام و استقرار و تمکن
 کی معنی اور فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ہوا۔ پس یہی مذہب ہے ایسے
 خفیہ و مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جنکے اقوال سابق گذر چکے۔ لاکھائی نے محمد بن

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قَالَ الْفُقَهَاءُ كَلَّهْمُ مِنَ الشَّرِيقِ
وَالْمَغْرِبِ عَدَاوَتُ الْيَمَانِ بِالصِّغَاتِ مِنْ كَيْدِ شَيْبَةَ وَلَا تَقْسِرُ رَاغِبٌ ثَابِتٌ
ہوا کہ سواد اعظم است محمدیہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات
مطلق قید جہت و تمیز و مکان و غیرہ لوازمات جمعی و مشابہت مخلوق سے مفارقت
جبکہ یہ تینوں دلیلین متحقق ہو گئیں تو ہر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے
خلاف بعض مخالف قیاس اس امر کا متفقین ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو
یعنی خالق اور ہوا در مخلوق اور اس کے نیچے مگر انوس ہے کہ اس قیاس میں خالق
کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ قاضی کو
اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بحیث فوق ہونا ضروری
سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ۔

پس کیون نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی متقنی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک
ایسی نسبت وجودی کا رابطہ ضروری ہوا کرتا ہے جب پنہ وجود میں ہر آن محتاج و اتجود
کا رہے اور اس نسبت وجودی میں جو تعبیر کی جاتی ہے مصیبت ذاتی سے بھی کسی طر
بعد و فصل متصور نہ ہو سکے غرض اسکی فوقیت نہ مثل دو جسموں کے ٹو جھکے در میان
بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قریب مانند دو جسموں کے جو جنین ماس و وصل ہے
بلکہ اس خالق اگر کا فوق و قرب ایسا ہے کہ ہونا ضروری ہے جو مخلوقی صفت
کے مشابہ نہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف
میں کم و کیف کا دخل خلافت قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہے

قال۔ حافظ ابن القيم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات
 وصفات سے اس طرح پر خبر دی جب کا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے اور جو بڑیا
 ہے خدا نے اُن حقیقتوں کو جو مقصود ہیں اُس کے کلام سے اور رمزین بولین بندوں
 سے دور و دراز اور اشارے کئے مثل جیتان و پہیلی کے اور صراحت کی تشبیہ
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لایق ہیں اُس کو اور بہر خلوت
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھاوین اپنے ذہنون اور قوتون اور فکرون کو تحریرین
 کرنے میں اُس کے کلام کے اُس کے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اُس کے
 تاویل کے اور خلاف اُس کے جو سمجھا جاتا ہے اُس کے ظاہر سے اور طلب
 کریں اُس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناغوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلین
 جو مشابہ ترین ساتھ جیتان و مہما کے اور حوالہ کیا خدا نے اُن کو پہچان میں اپنے
 اسما و صفات کے اُن کی عقلوں پر نہ انہی کتاب پر بلکہ چاہا اُن سے اس بات کہ
 کہ تحلیل کریں وہ اُس کے کلام کو اُس پر جو سمجھا جاتا ہے اُس کے خطاب اور لغت
 سے باوجود یکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ کہہ دے اُس حق کو جسکی صراحت
 کرنا چاہیے اور آرام دے اُن کو اُن الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل ہیں
 پڑے ہیں سو یہ کام خدا نے کیا بلکہ اُن کے ساتھ اور یہی رستہ خلاف
 رستے ہدایت کے چلا تو یہ شخص بدگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہ نہیں
 قادر ہے خدا انبیاء کرنے پر اُن لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اُس کے
 اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسمیں خدا کو حاجر گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر
 تو لیکن اُس نے کہو لکھ بیان کیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم میں ڈالیں بلکہ باطل محال میں پیدا دین اور اعتقاد فاسد میں گرفتار کریں تو شک کہ اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے اور اس کے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اور نہ خدا اور رسول نے اور ہدایت و حق ان کے کلام میں ہے نہ خدا اور رسول کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا اور رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام اہل تہور و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

اقول۔ حاصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استواء کے لغوی معنوں سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے خلاف میں لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھ کہ لکھا اسوا و پر گزر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر انہوں نے کہ دوسرا پہلو اور اس سے رنگیا جواب کبھی بدلائین جاسکتا گواہوں کے نزدیک یہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جنکی ظاہری معنی مراد ہیں مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی تبادر معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کی جاتی ہے مثلاً اس حدیث لَوْ اَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ مَجْبِلَ رَبِّكُمُ الْاَرْضَ السَّفْلَى لَظَلَمْتُمْ اَللّٰهَ میں اللہ علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علیٰ ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَا كُنْتُمْ وَخُنْ اَوْبَ الْيَدِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ میں ضمیر یہود و خن کا مرجع بجائے ذات کے صفت لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بکل شیء عیظ کے معنی متبادر یہہ ہیں کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقیہ علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہہ صفات الہی تشابہہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استواء و فوق کو تشابہہ کہنے والوں اور فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن العیثم صاحب نے وارد کئے ہیں وہی اعتراضات اُن لوگوں کے طرف سے بھی ابن العیثم صاحب پر لوٹ جاتے ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو تشابہہ کہا ہے اور اوسکی معنی ظاہری کو پیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن العیثم صاحب کے جواب میں انہیں کی تمام عبارت کو بلفظ ہم لٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خبر دیا ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل اونکی عبارت کو بعینہہ اُنکے جواب میں پڑھ لیجئے تو بالکل ہی چہ بیان ہو جاوے گی جسکو یہاں مکرر نقل کرنا فضول ہے اگرچہ یہہ ایک مجملی جواب الزامی تھا۔ اب اُسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب بیوم میں دے رکھا ہے وہو ہذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاجت تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موہم الفاظ کو
 حالانکہ ان سے بالکل مستغنائی تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس
 کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور جن سے جو تعالیٰ کی ذات و صفات میں حق کو جیسے
 عقاید کے طرف یہ الفاظ کہیں گے ہیں۔ حاشا وکلا یہ کبھی نہیں ہے کیونکہ
 منصب نبوت ایسے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے
 کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی
 گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسید اسطے مبعوث ہوئے
 تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتا دیں۔ اور ابہام و
 ایہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے
 دلوں میں بیٹھ گئی ہے یہاں تک کہ بہتر کے خلق اس سے بد عقیدہ ہو کر کہنے لگے
 کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے
 لفظوں سے اسکی توصیف نہ کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت
 نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہوتے تو رسول اللہ
 کبھی اس طرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف
 عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام اولیٰ لفظوں
 سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اسکی تفسیر
 یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھا
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم نے ان کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلفظ فرمایا
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر فہم کریں تو بھی وہ الفاظ تو
 ہیں اور اگر ان کے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑا دین تو بھی بہت نہیں ہیں
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جنہاں سقدر اعتماد صحیح نہیں ہے
 پہرا دین سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرآن و اشارات
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان
 قریون کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ تھا کہ انہوں نے اس
 پریشتر حق تعالیٰ کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب طواہر کے
 عقاید سے اس کو مقدس اور منزہ مانتا تھا اور جب کی معرفت اس طور سے پہلے
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سنتا ہے ان
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہرا دین کے دل سے کل شکوک
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند مثالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ
 نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے بہرہ جو ان کے
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اسکا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ ہے
 اور وہ عوام الناس جبکا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں ہے کیونکہ وہ
 عرش پر مستقر ہے تو انکو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جس میں کسی قسم شک
 نہیں ہوتا ہے پہر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اس کے
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق ہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے
 یا احمق لوگ کرتے ہو گئے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہیں کہ
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانا ہے بلکہ وہ
 بالبداہت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اصناف ہے یا اس کے کوئی دوسرے
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جس کے لئے لفظ بیت (جو انور ہے) اور مالک کے
 طرف مضاف ہوتا ہے (موضوع ہے کیا اسکا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ
 عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اسکا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ
 وہم وہی کرے گا کہ جبکا پہلے سے تفسیر کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے انہیں جماعت کو مخاطب کیا ہے

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہ کی نفی اوس سے کرتے تھے اور حبسیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے قرینے ہیں جن سے یہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہیں اور اوس کے ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالوں کو شامل ہے اب یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لائق دوسری مثال جب فقہ اپنے کلام میں بچے اور ان پڑھوں کے سامنے صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہے کہ **صُورَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ** لگنے یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صُورَةُ الْوَاقِعَةِ** گدائی یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا تم نے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت میں ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی معنی میں مشہور ہے اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیسا سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ جاننا کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا کافی ہے کہ مسئلہ بطرح حبسیت اور اوس کے عوارض سے سنزہ ہے اس طرح حبسیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
 مستفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جسمانی خیال
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

یہی مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بچہ اَدْرِیْ یَدُ الْخَلِیْفَہِ
 یعنی بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے یہی خیال کرے گا کہ بغداد
 اس کے پنجون اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ ہتھیر یا کنکر اس کے پنجون
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ
 تم نے یہہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب
 یہہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہہ کہا جاتا ہے کہ
 کہ اسے ساتھ لوح ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے وہ
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

دوسرے معنی ہیں اور اس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ سو ہمہ رخ کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء ربثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

چوتھی مثال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَکْطُولُکُنَّ یَا اَکْثَرُ عُنْکُنَّ لِحَاقًا فَاِیُّیْہُمْ سَے جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں نا پستی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر رکھ کر کہتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولی سے سخاوت اور جو دو کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جو دو کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعریف طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی نہ کہو۔ اور اس سے ایہام پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جس کے معنی بعض کو نہ معلوم ہوے اور اس کا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا محالی یا مقالی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جیسا اس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا کہ اگر سبکی نقل کر سکی حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اس سے سمجھ لیگا جیسا کہ میں نے سنکرا دے سمجھ لیا ہے اور اسکو خبر نہیں کہ اس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہیں سمجھا تھا اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا ہے پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

پانچویں مثال جب بچوں اور اون لوگوں کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے محار اور نشست و برخاست کے قرینہ اور عادات سے واقفیت نہیں ہے کہ فلا

دَخَلَ مَجْلِسًا وَجَلَسَ فَوْقَ فُلَانٍ۔ یعنی فلان شخص مجلس میں آیا اور فلان کے اوپر بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھے گا کہ وہ اس کے سر پر بیٹھا یا اس

مکان پر بیٹھا جو اس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اس کے درجہ سے بلند ہے اور یہاں

لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ اوپر سے یا زمین بیٹھا اور اس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر

کوئی اس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا کیا ہو کہ بچے اور غبی اسکو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے

اور سبکی مثالیں اور بہت ہیں تم اون مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب بدل گئے اور وہ قرینے

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے مقتدر تھے اسی طرح سے یہ
 عبارت متوجہ بہ تہمید قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اعلیٰ سے ایہام کے
 سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اور مین سے یہ ہے
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم چھوٹا ہو یا بڑا ہو اچھا
 ہو یا بُرا یا سب ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداہت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لیس کے مثل لاشئ او سکے ایسی
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورہ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَدَاۃً مِّنْ خُدَاکَ سَاہِمَہٗ ثُمَّ کَسِبُوْا لَکُمۡ
 ثَمَرًا اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے
 جنکا شمار اونکے قطعی قرائن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرائن کا نقل کرنا
 امکان سے یاہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جمین کچھہ شک نہیں ہے
 پھر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اس ہاتھ کے جوڑی اور
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے
 عوارض پر اس وقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا بالبداہت معلوم ہوا کہ یہاں اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے فور سے مدرک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مختلف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکر نیکے جند و جہین میں یا اس نے مسئلہ ہی کو نہیں سمجھا ہے اور اگر سمجھا ہے تو اسکی صورت اس کے ذہن میں حاضر نہ ہوئی یا اگر اسکی صورت ذہن میں حاضر ہو تو اس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہیں کیا کہ استعارہ ممکن ہے بیان کرنے والا استعارہ لفظ لیکر اسکو بیان کر کے گھایا اس نے یہ سمجھا ہو کہ میں ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہوں کیونکہ معانی عدد و غیر متناہی ہیں اور موضوعات ضرور متناہی ہیں پس غیر متناہی معانی لفظ کے موضوع نہونے سے مجہول رہے جاتے ہیں اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی معنوں میں اون موضوع لفظوں سے استعارہ کریں اسی سبب سے بعض معنوں کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنوں کو استعارہ کے خیال پر بے وضع چھوڑ دیا یہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانوں سے وسیع تر ہے اور سوائے عربی کے اوزبائین بہت ہی تنگ ہوتی ہیں یہ ادسی کی ایسے اور چند ضرورتیں ہیں جو ہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ اسکو اپنی زبان سے نکلنا ممکن نہیں ہے اور یہ کیوں نہیں درست ہوگا حالانکہ ہم لوگ بیضرورت محض قرینہ پر استعارہ جائز رکھتے ہیں کیونکہ ہم ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں پاتے ہیں کہ زید عمرو کے فوق بٹھایا زید صدر مجلس میں عمرو کے قرینہ بٹھایا اور ان دونوں میں بھی کوئی فرق نہیں پاتے ہیں بغداد بادشاہ کے ہاتھ میں ہے یا بغداد بادشاہ کے قبضہ میں ہے یہ سب اس حالت میں ہے کہ جب خطاب عقلا ہوں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ بچوں اور جاہلون کے اہام سے لفظ کو بچاویں اور اس خیال سے بے لفظوں سے پرہیز کرنا کلام میں رکاکت پیدا کرے گا

اور اس الزام یا لزم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے الفاظ اس سبب سے ثقیل اور مجبے ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیوں نہیں اٹھایا اور اس طرح کیونکہ زمین نہیں فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو مہر ہے اور نہ عرض ہے اور نہ عالم میں داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور تمام تقنین سے خالی ہیں کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو اس طور سے متعین کر سکتے ہیں جنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور یہہذا ساقبت ممکن تھا اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں نقص تھا بخلاف پھر اس طرح کیوں نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر پانا ہوگا تو وہ اس کے بیان سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے قبور کھیت منفرد ہونگے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور ہم اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے تمام لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوہ میں کوئی فائدہ نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعادت کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولتے جس میں بہتوں کا نقصان ہو اور تھوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے نقل کے انداز میں

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ (مَا أَتَيْتُمْ بِحَدِيثٍ قَوْمًا حَادِيًا يَأْتِيهِمْ لَبْلَغُهُمْ
عَقْدَهُمْ إِلَّا كَأَن لَّبِثْتُمْ فِتْنَةً رَّوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي عَرَبَةَ) یعنی جو کوئی
لوگوں سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھ نہ سکیں تو وہ بعضوں کے لئے فتنہ و فساد

ہے یا انہیں معنوں میں دوسرے الفاظ میں

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تعطیل کا خ
تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔
میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے پتھر
لوگ تعطیل میں پڑتے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑتے ہیں۔ پس دونوں
مصیبتوں سے جو آسان ہو اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت
مضر ہو اس سے بچنا چاہئے اور وہ **سرا** فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج
تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب نظر اہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی
چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے
عقیدوں میں ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو
اور نہ مثل جسم کے۔ بہت ہی مشکل ہے بلکہ اسکو ہزار سے ایک بھی قبول نہ کر گیا
خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور اسکا عجز و تصور کیا نہیں کے لئے اس بات کا
عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسے عقائد
جہاں جو خلاف واقعہ تھے کہ انکے دلوں میں آہستہ کی جڑ بیٹھ جاوے یہاں تک
لے مثلاً کہ لیا کہ اسد عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور آسمان میں

ساکن ہے اور ان کے اوپر فوقیت مکانی رکھتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتھ گمان کیسا
 وجمہ بھی نہیں کر سکتا کہ اپنے خدا کو ایسے صفاتوں سے موصوف کیا ہے جس سے
 وہ مصطف نہیں ہے یا خلافت واقعہ عقاید لوگوں کے دلوں میں ڈالا ہے بلکہ
 اس میں خلط کا تصور ہے کہ ان سے ایسے باتیں ذکر کیا دین جن کے دو پہلو ہوں
 ایک کو وہ سمجھ سکتے ہوں اور دوسرے کو وہ نہ سمجھ سکتے ہوں پہراوس دوسرے
 پہلو سے وہ باز رہتے ہوں اور ظاہری معنی پراٹ جاتے ہوں اور شارع نے
 انہیں لوگوں سے ایسے باتوں کو بیان کیا ہے جو اس سے سمجھ سکتے تھے آئین
 خلق کا عجز و نقص ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہئے اور ان مصنفوں کو کیا
 حاجت پڑی تھی کہ سب اصل باتیں خاصہ صفات الہی میں قصداً بیان کرتے
 المبتدع بعض ضرورتوں میں الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہیں لیکن
 غبی لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اور یہ غلطی ضروری محاورات اور زبان
 دانی کے نجانے سے واقع ہوتی ہے اور لوگوں کو خلافت واقعہ اس غرض سے
 سمجھانا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہیں اور آئندہ اس کے عالم نہیں
 محال ہے خواہ ادھین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور
 یہہ معلوم تھا کہ ان لفظوں سے ظاہر میں ان کی جہالت بڑھ گئی اور اس سے
 شارع کی رضا ثابت ہوگی تو یہ جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو تشبیہ
 اور غیر معلوم ہے اور اس کے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو یہ ان حالوں

میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ شائع نے اس کے جاہل رکھنے کا قصد کیا ہو یا قصد کیا
 نہ کر یہ ضرور کہنا ہوگا کہ اس نقصان کو جانتے تھے اور اس سے راضی بھی تھے
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ مشہدین کی جہالت اور لاعلمی لفظوں کے طرف
 منسوب ہے بلکہ وہ میں اس کا قصور ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیری اور
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانا اور اگر ان لفظوں میں غور کرنے سے پیشتر حق تعالیٰ
 کی تنزیہ اور تقدیس نظر میں رکھتے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منبرہ
 و تقدیس جہلے ہوتے تو کیوں اس جہالت میں پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑے گا
 اور جبکہ حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی
 پریشان نہ ہوگا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے ہی جب
 وہ میں شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پھر تاویل سے حقیقت نفس کو پہچانتے
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرنے اور جب ایسا کیا تو خود جاہل بنے رہے اور شائع
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لالچنی باتیں پوچھنا
 (جو اذن کے شان کے لائق نہیں ہے) واقعہ میں اس کے ساتھ ان لفظوں
 کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور ان کے جاہل بنائی
 کوشش اور ان لفظوں کے بولنے سے کبھی نہیں چلی سکتی ہے البتہ اس سے قضا
 و قدر اور قسمت الہی پر رضانا ثابت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے
 كَيْفَ مَتَّ كَلِمَةً ذِيًا لَا يَكْلَنُ جَهْدًا مِنْ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ اَجْمَعَيْنِ ۱۰۷۲
 تمہارے خدا کا کہنا پورا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جہات و انسان سے بہرہ دینگے اور فرمایا،

کہ وکونسا کربا لاکھ میں ہے الا حص کے مجموعہ آفات تکرہ الباس حصے کے
مکو میں اعد اوکین الون مختلفین الا من رحمہ ربہ واللہ خالقہم
اگر مہتا را خدا چاہتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہو جاتے کیا تم جبر کرتے ہو
کہ سب کے سب مومن ہو جاویں اور ہمیشہ یہ لوگ اس میں اختلاف کرتے رہیں
مگر وہ شخص جبر مہتا را خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے ان میں پیدا
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے پھر انہیں کو
محکم نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اس طریقہ کو بدل ڈالیں جس کو کبھی تغیر و تبدل
نہیں ہے واللہ اعلم۔

قال فصل شہتم اس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔
اقول۔ آیات استوار علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول
تشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استوار کی معنی مراد می محصور نہیں ہے کیونکہ وہ کئے
معنوں میں متحمل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استوار کا تشابہ صفت
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اس کا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استوار کے تشابہ ہونے کی یہ کیسی بدیہی بل
ہے کہ خود مغیرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استوار کی معنی میٹھنے
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قایم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں مراد
غالب ہونے کی ہے اور کوئی برابر ہونے کی اور کوئی قصہ کرنے کی معنی لیتا ہے
عرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استوار کی محکم
فی المعنی ہوتی تو اس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجمل نہ بلاتا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورة الاعراف ثلث استوی
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ الخ یعنی کہا ابو جعفر بن
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں الخ وقال الحافظ ابن کثیر
 فی تفسیرہ ثلث استوی علی العرش فللناس فی ہذا المقام معالجات کثیرۃ الخ
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثم استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگوئیں ہیں الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے
 عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کرنے قول امام خطابی
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا رُدَّ الی المحکم واعتبر بہ عرفت معناه والاخر
 ما سبیل الی الوقوف علی حقیقۃ وهو الذی یتبعہ اهل الذیغ کے کہا ہے کہ
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی
 کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اهل
 التأویل ولا یھتدون الی الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم
 کی مشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت
 وقرب کے (یعنی اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی مشابہات
 میں شامل ہو گئے) اور مراد دوسری قسم کی مشابہات سے ماخذ حروف مقطعات کے
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی باریکی میں پس پہرے عباد کے کی پہلی قسم
 (یعنی آیات واحادیث صفات استوی و فوق وقرب و معیت وغیرہ کے) طرف محکم اور
 دوسری قسم مشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) بیرونی کرتے ہیں اہل تأویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی مراد حقیقی کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا استوار و فوق وغیرہ محکم فی المسنی نہیں ہیں بلکہ اور انکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف راجع ہونے کے محتاج ہیں۔

قال۔ امام محمد بن موصول نے کتاب سیف السنۃ الوفیہ میں بعد ثابت کرنے استوار و حجت فوق کے بلایا قرآن و حدیث فرمایا کہ وبغذہ لخصوصہ محکمۃ یہ سب دلیلین محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کہا ہے کہ ان کے دور میں رو کر نے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ نشابہ قرآن یا حدیث کے دوسرے ٹھہرانا اور ان کا محکم تشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوس کے ہے اور طریقہ صحابہ و تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ تشابہ کو رو کرتے ہیں طرف محکم کے اور لیتے ہیں محکم سے وہ جوفیہ کر کے سٹاؤس کے تشابہ کی اور بیان کر کے تشابہ کو اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت تشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے انھوں ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوس میں اختلاف اور تناقض نہیں۔

تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

اقول۔ جسے عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلادیا کہ اصولاً محکم وہ ہے کما زروے لغت کے اور سکی ہی معنی و مراد ہو لہذا اوس میں تنبیخ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اوس کے تشابہ میں اور دوسے معنی و مراد کے لئے باتوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یوں ہی لکھا ہے پس ملحوظ اس تعریف قواعد اصول کے دیکھنا
چاہئے کہ لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہے یا تشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب میں بدلائل نقلی
ثابت کر آئے ہیں کہ نظام عرب میں استوار کا لفظ مختلف معنوں میں مستعمل ہے لہذا
آئیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے
بھی الجام العوام میں اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہو گیا کہ حسب قواعد اصول
کے بھی یہ آیات استوار کے تشابہ فی المعنی ہیں یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد
لینے میں باہم مختلف ہیں قَالَ السُّيُوطِيُّ فِي الْأَثْقَانِ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ آيَاتُ الصِّفَاتِ
لِقَوْلِ الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى النِّحْيُ يَعْنِي أَنَّ سَيُوطِيّی نے اثقان میں کہا ہے کہ تشابہات
الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى النِّحْيُ وَقَالَ ابْنُ الْهَيْثَمِ فِي الْمُسَائِرَةِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ
يَعْنِي ابْنُ هَامٍ نَسِيرَهُ مِنْ كِبَارِهِ كَمَا هِيَ آيَةُ اسْتَوَى كَلِمَةُ تَشَابِهَاتٍ سَعَى انْتَهَى
وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ السَّفَّارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي تَرْجُومَةِ الدَّرَرَةِ الْمُضِيَّةِ وَبِرُكُوبِ عَنِ السَّعْيِ
أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ اسْتَوَى فَقَالَ هَذَا مِنْ مُتَشَابِهَةِ الْقُرْآنِ يَعْنِي شَيْخُ مُحَمَّدٍ سَفَّارِي حَنْبَلِي
شَيْخُ دَرِّ الْمُضِيَّةِ مِنْ شُعْبِي سَعَى رَوَايَتُ كَرَامَةٍ كَمَا تَحْقِيقُ وَهُوَ سَوَالُ كَمَا كَلِمَةُ اسْتَوَى
تَوَكَّلَ بِهَافِ صِفَتِ تَشَابِهَاتٍ سَعَى قُرْآنِ كَسَى اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب تفسیر
موضح القرآن میں سورہ اعراف کے زیر آیت ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ لکھتے ہیں کہ یہ
مسئلہ تشابہات سے ہے اور بلا حین کا شفی نے تفسیر حسنی میں سورہ اعراف
میں زیر آئیہ مذکور لکھا ہے کہ استوار ایک صفت ہے خدا کی بلا کیف و بلا وصف
اور یہ منجملہ تشابہات قرآن کے ہے ہم ادیب را بیان رکھتے ہیں اور تاویل اسکی
خدا پر چڑھتے ہیں انتہی۔ اور قاضی ثناء اللہ صاحب بابی تہی مالا بد منہ تحریر فرمایا

کہ معنی او کے احاطہ و قریب و معیت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ جن جواد تعالیٰ کے استواء
 علی العرش کی معنی ہوں نہیں معلوم ہے لہذا معنی نشاہری پر اس کے حمل نکرین انتہا
 اور چنانکہ تشبیہ عبارت ہے کہ ان سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ
 او کا غیر بھی اوستی خصوصیت ہو پس بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی انطا استواء کا تشاہد
 ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استواء کی مجہول کہا درحالیکہ
 معنی مرادی معلوم ہوتی تو یہ امام مالک یہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا ہے کیف و کیفیت چوں
 اس وقت جاوے پس اس قسم کے کتاب میں موجود نہیں ہیں جن سے اس بارہ میں ایہ
 دین کے احوال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض احوال اہل علم کے گزر چکے
 ہیں اگر ہوس ہے تو اسے قید پس ہے والا عبث

پس رد مالیکہ بموجب ادعاء امام محمد موصلی آیات استواء کے محکم فی المعنی ہوتے
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیوں فرماتے کہ وہ کیا ہے کیف و کیفیت اور یہ کہوں
 کہتے کہ کیفیت چوں والستوال عندہ بدیعہ اور نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیف ہیں اور ابو الحسن شیبانی یہ کہوں لکھتے کہ انشق الفضا
 کلہا المشرق والغرب علی ایماں بالیہ کفایت منفعہ فیفسیر ولا شکیہ اور امام
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ کس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستوی
 بر عرش خداست بھانیکہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم متوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کیوں تحریر کرتے کہ او بالاس عرش است چنانکہ تفریح
 کر ذات خود را لاکن نہ ہوا مکانی وجاوے بلکہ کسی معنی دانہ حقیقت این تفوق

واستواء بر اگر خود شس و نختہ کاران در علم از کسانیکہ و اوان را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا
 یہاں شاہ صاحب نے لایقائکم تکا و یلکم الا اللہ والذہنوں فی العلم کے ذکر سے
 ثابت کر دیا ہے کہ آیات تفوق و استواء کے تشابہ فی المعنی ہیں واللہ اعلم۔

پس جن لوگوں نے باوجود استقامت و صراحت کے ان آیات تشابہ کو حکم فی المعنی
 ٹھہرا کر دوسرے مخصوص مصرعہ ہوا الاول والاخر یا و هو معکم انما کنتم یا ہو اللہ
 فی السموات و فی الارض کی تاویل کرتے ہیں ان کے من میں ابن القیم صاحب
 کی اوس تمام عبارت کو منطبق اس لیے جو اعظام المتوقین میں لکھا ہے کہ ان لوگوں کی
 دوراہیں ہیں روکنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث
 کے دوسری ٹھہرانا اور انکا حکم کو تشابہ واسطے بیکار کرنے ولالت اور سکے کے۔ الی آخر
 جو اوپر گزری چکی ہے۔

قال۔ پہر اوس کی مثال میں یہ ذکر کیا جیسے کہ رو کرنا اور انکا حکم معلوم بالضرورت کو
 جسکو لاس پیغمبر و رسول اثبات علو و خدا کا خلق پر اور ستوی ہونا اور سکا عرش پر ساتھ
 تشابہ قول و هو معکم انما کنتم و کین اقرب الیک من حیث کل التورید و ما یكون
 من حیثی ثلثی الا هو کر العنیم۔ اور مثل اوس کے اور تجیل و تحمل کرنا جن سے علو
 علو و فوقیت کو ساتھ تشابہ کے رو کیا انتہی پہر بارہویں مثال میں اٹھارہ وجہ سے
 بدلیل کتاب و سنت علو و استواء کو ثابت کیا ہے اور کتاب حاوی الارواح میں
 فرمایا پیدا کئے فانی سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین
 بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانسو
 برس کا رستہ ہے اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانسو برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساتون آسمان کے ہے اور عرشِ عظمیٰ کا فوق پانی کے
 ہے اور اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوس کے وہ خون قدموں کے
 ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ ساتون آسمانوں اور زمینوں میں اور درمیان اون کے
 ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہ میں بہتے اور جانتا ہے جگہ اوس گئے
 ہر بال و درخت و کہنی اور روئیدگی کی اور جگہ کرنے ہر پتہ کی اور گنتی ہر گھسے کی اور
 گنتی ریت اور لکڑے اور خاک کی اور وزن پیاڑ وزن کو اور بندون کے اعمال
 اور آثار اور کلام اور سائنوں کو اور ہر شے سے ہر چیز کو نہیں پہنچے اوس پر کوئی چیز اور وہ
 اپنی ذات سے اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور ورے اوس کے
 پر ورے ہیں نور اور ظلمت کے اور اوس کے جسکے ساتھ وہ دانا تر پس اگر محبت ہو
 کوئی بدعتی مخالف ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے وَخَلَقْنَا قُرْبَانَ لَكَ مِنْ حَبْلِ الْاُولَىٰ
 وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّكُمْ كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ اِنَّا كُنَّا وَفَوْقُ لَمَّا يَكُونُ مِنْ بَعْدِ نَفْسٍ اَوْ
 هُوَ سَرَّ بَعْضُهُمْ اِلَىٰ آخِرِهِ اور مثل اوس کے مشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتوں
 سے علم ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہے
 اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہیں خالی اوس کے علم سے کوئی کائنات
 اقول حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق و علو و استوار جو مخصوص ہے اوس کا الخاربے شک
 کسی طرح جائز نہیں ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکان
 اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار و تجز و حصر مراد لینا جسکو
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں لایا اور نہ کچھ بیان فرمایا یہ عیسائی
 اور اسیواسطے امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس استوار کی

معنی مجہل پیدا ہو سکے جو حکم فی المعنی کہنا محض حکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوار کا حکم فی المعنی ہوتا تو امام مالک اور سبکی معنی نہ تھا کہ التَّوَالُّ حَتَّىٰ يَدْعُوَ كَيْفَ يَدْعُو۔

بہت دور سے ہمارا سوال جیسا آرٹیکل ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہیں ہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرار بھی ایسا جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اور دونوں آدمیوں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہہ حکم فی المعنی ہے جبکہ اصل ظاہر یہہ کیا جاتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اوس کے دونوں آدمیوں کی جگہ کرسی پر ہونے کا حل ظاہری ہی کیا جاتا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر ٹپک کر اپنے ہم دو پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرقات ایسے دنگا ہے یہہ کہ جسکے تلوے کرسی پر ٹپکے رہیں۔

پس کیا یہہ حل جو اوس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر امر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو پھر اپنے آپ کہاں اعتراضوں بجائیکے لئے عرش پر بیٹھ کر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیفیت بیان کیا جاتا ہے اوس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیفیت کے معنی ظاہری بھی دیے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھ کر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے دینگے ہیں تو دعویٰ کے مخالف ثابت ہو جاوے گا اور بالاباد ہو دیان معنی باکیف کے پھر اوس کے بے کیفیت ہونکی معنی فی البطن القابل ہوگی۔

اب یہہ تو فرمے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اوس کے دونوں قدم کی جگہ کرسی ہے اور یہہ حکم فی المعنی ہے باد صفت اس کے اور وہ خدا جدا ہے اپنے

مخلوق سے کہہ کر کیا معنی ہیں مگر اس کا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر مستقر ہونے کے
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ ہر دو قدم کی جگہ گہری ہونے کے
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش
 اوس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **هُوَ عَرْشُ**
فَوْقَ الْعَرْشِ کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اس کی ظاہر ہی
 معنی یہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے
 مگر وہ محکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمہارے نزدیک اسی طرح اس آیت کریمہ
وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مِثْنُ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ
 اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان پر ہے مگر اس کا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اگر معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَوْ مِثْنُ بَعْضٍ وَكَفَى**
بِبَعْضٍ کیونکہ **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ
 ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ** باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا **رَوَى**
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نے **أَنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَذَّبَ كَذِبًا فَجَدَّ اضْرِبُوا كِتَابَ اللَّهِ**
بَعْضُهُ بَعْضٍ وَأَنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تُكْذِبُوا بَعْضَهُ
بِبَعْضٍ فَمَا عَصَيْتُمْ مِنْهُ فَعُوقُوا وَمَا تَجَاهَلْتُمْ فَسَلِّمُوا إِلَيْهِ عَلَيْهِ رِوَاةُ أَحْمَدُ
 ابن ماجہ) یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوئے وہ لوگ کہ تجھے پہلے تم سے
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اور بعض کے

دینے شاقض پیدا کیا آیات میں کہ یہ آیت مخالف اس آیت کے ہے اور وہ
 آیت مخالف اس کے لینے ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت کے استوائ
 اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض اس کے بعض کو
 دینے باہم مناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی پس
 مست جبٹلاؤ بعض اس کے کو بعض سے پس جو جانو تم اس سے پس کہو اور
 جو نہ جانو پس سوچو اسکی معنی کو طرف اسکے جاننے والے کے۔ الغرض سارے
 اس قصہ کا حاصل اسقدر ہے کہ آیت استواء کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات
 قرب و معیت کے مشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب
 و معیت ذاتی مخصوص ہے مگر صرف اس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے
 تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے
 جو لفظ استواء کے معنوں میں محتاب رہا تا شاہ مخلوق صفات کے ساتھ نہیں
 تو صفت استواء اور معیت و احاطت کی متادی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق
 و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استواء
 کا مشابہ ہونا اقویٰ و ارجح ہے باوجود اسکے وہ مشابہ اور یہ محکم یہ ایک عجیب
 قسم کا محکم ہے۔

خیر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے
 ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض
 پر بالذات ٹہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو پھر کیوں اپنے مخلوقات کے ساتھ
 اسکی ذاتی معیت نا جائز ٹھہری اور معیت علمی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے تو پہر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس سے کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پہر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں ممکن نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پہر وہی بدگمانی علمی معیت کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ جہاں اس کا علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہوئیں کہ خلاف طریقہ سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات متشابہ کے ایک حصہ استوار و فوقی کو تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا، لہذا اگر محبت کیڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی **اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اَسْتَوِی** و **هُوَ الْقَیُّوْمُ فَکَیْفَ یُؤْتِ عِیَادَہُ** کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہ ہیں لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوار سے مراد استقرار و تمیز کا لیا ہے

اوسی طرح بمعیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شاکانی کا فتویٰ اس بارہ میں گزر چکا ہے۔

قال ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہی علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی یا طعن کرے اسمین یا عیب کرے اوس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت ہے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استواء و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے متشابہ اور متشابهہ کو طرف محکم کے پہیرنا چاہئے نہ رد کرنا محکم کا متشابہ ہے۔

اقول آیات و احادیث استواء و فوق کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استواء کا کئے مختلف معنوں پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہ متشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استواء کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی متشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی متشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استواء کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معنا متشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے طرف پہیرنا گویا ایک متشابہ سے دوسرے متشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ کہ ہے اور دوسرا حصہ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوَأْتَكُمْ كُتُبٌ بَيِّنَاتٌ مِّنَ السَّمْعِ عَلَى اللَّهِ تَعْرَاقٌ

ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ بِہے اور اداں ہر دو خصوصاً
 سے پہلے حصہ قرآن اللہ فوق ذاکے کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ لفظ
 عَلَی اللہ کو متشابہ کہہ لیں علم ذات سے صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملوں میں
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا ملول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزا اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ کا استشہاد
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل
 پر کبھی آپ قسم نہیں لیتے اور آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ
 آریہ مذکورہ عموم معیت و مطلعت ذاتی پر دلالت صریحی کہہتی ہے گو صفت معیت
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جسکا ملول ذاتی)
 محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی متشابہ اور قابل
 تاویل ہے؟ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہی
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر ادسکے مخالف اہل
 حدیث کا عقیدہ کیونکہ ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی عمر
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطرح
 کہ وہ واروہوے ہیں بلا کیف اونکی حالت پر کہہ چوڑتے ہیں مثلاً استوار کی
 معنی اپنے دل سے ٹھرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کرتے بلکہ ادس کی صلی مراد

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہیں چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنی آیات استواء اور فوق میں تاویل کر کے قید و تمیز و جہت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خراج ہے جامعیت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی تاویل ثابت نہیں ہوئی ہے زمانہ صحابہ و غیر ہم میں لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ ایقہ اور کائناتوں میں تھا اور کسی مراد کو اللہ تعالیٰ پر۔

قال۔ حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم اور عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام اور ابی حنسن اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تابعین کا وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہیں پوشیدہ اور ہر کوئی چیز ہمارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش اسکا فوق سموات ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق عرش پر ہونا حدیث غم اللہ فوق ذلک سے ثابت ہے اور عرش کا آسمانوں کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا یہی تھا کہ وہ بلا تلبیل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جطرح سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے لفظ فوق کی تاویل و تبصیر جہت کی قید کے ساتھ نہیں کی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر اشارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے لی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر تمیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استواء کے لفظوں کو اسی حالت پر

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے سنا نہایا اور انکو پوچھا تھا پس جو کوئی اس کے سوا اون سے معنی کو پوچھتا تھا تو اس پر وہ سختی کرتے تھے اور زبرد تو بیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ داری سنے کہا ہے کہ عبداللہ بن صبیح نے متشابہ قرآنی کی معنی کو پوچھا تھا اسیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسکو خوب بٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی پوچھتی تھی تو قال التوال محکمہ بدعت کہہ کر اسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کر نیکیے سوائے کوئی شاخ بہت و تخیر وغیرہ کی اپنے طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔

قال۔ اور مقاتل بن حیان نے کہا جھکو یہ بات پہونچی ہے کہ وہ قریب ہر ساتھ علم اپنے کے اور اپنی فات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے انتہا اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطی کا ہے علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰهَ قَدْ احاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا اور فرع ثابت میں ہے کہ جمہور محدثین اس پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہیشہ عرش کے رہتا ہے عرش اس سے خالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے کے طرف آسمان دنیا کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اس کے اور نہیں اترتا اس کا مانند اترنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح پر کہ جہت اون کے اوپر بلکہ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے انتہی۔

اقول۔ اصل کلام امام طحاوی کا یہ ہے کہ وَهُوَ جَلَّ وَ عَلَیْهِ مَنَعْنِ عَنِ الْعَرْشِ وَ مَا دُوْنِہِ نَحْنُ بِحِلِّ شَيْءٍ وَ فَرَّقَہُ وَ قَدْ اَجَزَ عَنِ الْاِحْاطَةِ بِہِ حَلْفَہُ الْخ یعنی ذات حق جل و علا

کی مستغنی بنے عرش سے اور ماسوا سے اوس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر شے
 کو اور فوق اوس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اوس کے خلق او کی الخ
 اور مولوی محمد انحقی نے او کی شرح میں فرمایا ہے وَأَنَّا قَالُ جَلَّ رَعْلَهُ مَحْتَنِينَ عَرْشِ
 وَمَا دُونِهِ نَفْسًا لِّلْوَهْدِ الْحَاجَةِ إِلَى السَّكَنِ عَلَى الْعَرْشِ وَالْحَزَنُ فِي الْحَقِّ كَمَا قَالَ الْجَمَّةُ وَأَنَا
 بِقَوْلِهِ وَفَوْقَهُ الْفَوْقِيَّةُ مِنْ حَيْثُ الْفَتْهُرُ وَالْعَلْبِيَّةُ كَمَا مِنْ حَيْثُ الْمَكَّةُ إِنْ كَوْنَهُمَا لَعَلَّاهُ وَفَوْقَهُمَا
 فَوْقَ عِبَادِهِ بِغَيْرِ نَهْنٍ كَمَا مَسْتَنِينَ حِينَ الْعَرْشِ وَمَا دُونِهِ مَكْرُو اسطے نفی کرنے وہم احتیاج کن
 کے طرف عرش کے اور تجزیر کے جہت میں جیسا کہ کہا ہے مجسمہ نے اور ارادہ کیا ہے
 قول فوقہ سے فوقیت از روئے ثہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندوں پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طہادی
 نے اپنے قول میں احاطت کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہیں
 لگائی ہے بلکہ انہوں نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہیں لیا کیونکہ
 مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اوس کے کہنے سے اوس کی ذاتی فوقیت جملہ
 اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اوس کے کی اصناف ہے طرف ذات اشیاء
 کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اوس کے) کہنے سے احاطت
 سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طہادی کے
 کلام کے معنی متبادر لئے جادین والہ تادیل کرنے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے
 ادل کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا قول کہ اَللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ
 ہے تادیل سے نہیں بچ سکا تو بچارہ طہادی کیا اور اس کا کلام کیا اور مقاتل بن
 میان نے جو یہ کہا ہے کہ ہکو بیونہی ہے یہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم
ساتھ یا فوقیت کی تاویل حیت کے ساتھ پہنچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماننے کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس
پہنچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکرِ احاطت کا بے قید علم کے آبا ہے وہ محمولِ بحر
مقید پر دلیل آیت کریمہ **إِنَّ اللَّهَ فَكَرَّ أَكْثَرَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** کے تواضوس ہے کہ
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہنچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ
آئی ہے وہاں احاطت علمی لجاوے اور جہاں **كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا** مطلقاً
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلا قید علم کے لجاوے تاکہ
ذات و صفات الہی میں جو عین یکدیگر ہیں **الْفُطْرَانِ** تصور نہ ہو سکے اور اس کا تفضیل جزاً
آگے گذر چکا

کتاب فرع ثابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیط سموات ہونے سے اللہ تعالیٰ
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو تواضوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی
کردی شان ہو گئی **أَلْقُوا لَوْ أَنَّ اللَّهَ كَفَرَ لَكُم مِّنَ اللَّهِ لَفُتْرَانٌ** احاطت کے مختلف صورتیں ہیں
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری
شان ماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپٹا ہوا ہے تیسری شان حلولی جیسے کہ لوہے کو
آگ میں ڈالیں تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ و تعالیٰ
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزہ ہے اور اس شانِ تنزیہی کی احاطت ذاتی
اس صورت میں مستحق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہواؤ

نہ منفصل ہر دو نون میں جہت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت اگر کچھ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر **وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی**۔ اگر چشم نبیلہ ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت عرش کے ساتھ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اسکے دوسری مخلوقات کے ساتھ کیونکہ ناجائز ٹھہری اگر اسکی وجہ بقول صاحب فرع ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اس سے خالی نہیں رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھ علمی احاطت کا تعبیر کرنا ناگزیر ہو رہا ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اس ذات مطلق کا فوق عرش رہ کر بجانب تحت عرش کے سامہ دینا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے تو پھر اوسی شان سے یعنی جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اس ذات مطلق کی عرش کے ساتھ ہے بجا لہ رہ کر پھر اسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھ ہونے میں بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت میں جمیع آیات استوار و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے با یکدیگر منطابق ہو جاتی۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش پر ہے اور عرش اس سے خالی نہیں ہوتا الحق حق سبحانہ تعالیٰ کی شان **اَلَا تَرَ کَیْفَ کَانَ** ہے لیکن یہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل حدیث نبوی سے بھی ثابت نہیں ہوئی ہے تو پھر محدثین کا مذہب کیسے۔ اور عرش کا اس سے خالی نہ رہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے

کہ اَلْکَلْبُ شَيْءٌ مَّا خَلَا لَہٗ بَاطِلٌ (متفق علیہ) مگر یہ خلوہ مقابل دخول و حلول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اسکی وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جہاں میں سے سمجھ میں آوے اسکا بولنا جائز اور اسے سبب اعتقاد دلاوے اور جو ہم جمیت وغیرہ ہو اس پر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد دلاوے حالانکہ جمہور محدثین کا مذہب صاحب رسالہ فرغ نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جس میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو مگر یہ قول مخالف ہے اس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر معنی موہم جمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے کا شک مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جہیمہ نے ان سب نصوص کو تشابہ ٹھہرایا پھر تشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اسکا رد کیا پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پر طے ساتھ اس کے باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوچ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہیں کوئی چیز مخصوص میں ظاہر تراور نہ میں تراور دئے دلالت کے
مضمون اور ان نصوص سے پس جب یہ تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہوئی
اور کوئی چیز دس میں محکم ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں
سے کہ ثابت رکھے دل چارے اپنے دین پر اور اس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہلے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اِنَّكَ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ۔
اقول۔ حافظ صاحب کا منشا راہی تقریر کو بیان اند قریب مجیب پر ختم فرمانے سے
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں
توحید سبحانہ تعالیٰ ساتوں آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے
جو آہستہ مانگیں یا دور ہے جو پکار کر کہیں جس کے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔
احمال یہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ اسے
الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہیں کیونکہ محکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَأْخُذُ
بِسِنَّةٍ وَلَا نَوْمٍ۔ هُوَ يَطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَأْخُذُكَ أَعْيُنٌ وَلَا أُذُنٌ وَلَا تُدْرِكُهُ
اسی طرح کے بہت سے الفاظ مخصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم
و جسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکھتے ہیں پس حکم آیات تَحْكُمُكُمْ
هُنَّ أَمْرُ الْكِتَابِ کے یہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف
اور کہلے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَأَخْرَجْتُمُوهُمْ يَوْمَ تَكُونُ الْأَنْفُسُ كَالْهَيْبَةِ
اور کہلے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَأَخْرَجْتُمُوهُمْ يَوْمَ تَكُونُ الْأَنْفُسُ كَالْهَيْبَةِ

مخالف محکمت معلوم دیتے ہیں وہ تشابہات ہیں کیونکہ اس میں تنزیہ ذاتی کے
 خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا قَاتِلِ الْيٰحْيٰی الَّذِیْ یُخْسِفُ سُبْحًا یَّجْعَلُ الْوُجُوْهَ
 مِمَّا نَشَابَهُ مِنْهَا اَتَبَعَاءُ الْفِتْنَةِ وَاقْبَاءُ تَاوِیْلِیْنِ یَنْجِبُ خَلْقَ دِلْوَانِ مِنْ حِیْ سَبَّ
 وہ پیروی کرتے ہیں اوس چیز کی جو افظ تشبیہ کا ہوتا ہے اوسو وہ نہ سب
 ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پھیرنے اس معنی تشابہ کی خلاف محکم
 کے پس ایسا ہی ہے حال مشبیہ و کراسیہ و مجبیہ کا کہ انہوں نے ان
 سب نصوص محکمہ تنزیہ الہی کو مشابہ ٹھہرایا اور پھر آیات تشابہ کو درجہ میں اظہار
 معانی لوازم جمعی کا وہم پیدا ہوتا تھا آیات محکمہ درجہ سے ذاری مطلق
 کی ان جملہ لوازمات جمعی سے تنزیہ ہوتی تھی، مسلط کر کے اوسکار دیا
 پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی
 دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جب کو ذرا سی بھی سو جہت وہ جانتا ہے
 کہ نہیں کوئی چیز نصوص میں ظاہر تیرا اور نہ میں ترا زروئے دلالت کے
 مضمون ان نصوص سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی
 کے تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہو جاوے گی کیونکہ شریعت
 مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پر اور کوئی چیز پر محکم نہ رہے
 رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَاۤیْنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ
 اَنْتَ الْوَهَّابُ۔

قال۔ فضل نہم اس بیان میں کہ نصوص کتاب و سنت محمول ہیں اپنے
 ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء
دید وغیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض
پر اوسوقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق
ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداهت
معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان
کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل
ہوا انتہا۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر
مراد نہیں ہے اور اوس کے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ
کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اور
تتمیز اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ پر
اور کہا شیخ ابوالعین نسفی نے پس جانا گیا یہ امر کہ یہ آیات پہری گئیں
ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا نقص و تدافع کلام میں حکمت والے
خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا
شرط کیا ہے تتمیز کی حالت تفویض میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف
و خلف کے تتمیز کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ سبب
ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالفت سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پر اذن صفات کے جو سمجھے
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء اللہ بانی تہی کتاب بالائینہ
 میں استوار و دہ نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی
 ظاہر پر اوکے حل نکرین اور تاویل کے درپے نہوں بلکہ اس کے معنی
 حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کریں تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سوائے جہل و حیرت کے انسان کا
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور فرما صلی اللہ علیہ وسلم
 نے کتاب حصول المامول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دو سہر قسم ہوں ہے
 جیسا کہ عقاید و اصول و دیانات اور صفات باری تعالیٰ کے ہیں اور اختلاف
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاویں یہہ صفات اپنے
 ظاہر پر یہہ قول مشبہہ کا ہر دینے یہہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات
 متشابہہ مثل استوی و فوق و زول وغیرہ کو اس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری
 کرتا ہے جو مشابہہ صفات مخلوق ہیں، دو سہر مذہب یہہ ہے کہ ان
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہ ہو یعنی ایسی تاویل نکریں جس سے اس
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ
 نیچا دے، ابن برہان نے کہا کہ یہہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں
 یہہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہہ ایسی راہ راست ہے کہ جس میں سلامتی ہے

تاویل کے گڑبوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں
 جانتا ہے کوئی اور بس میں سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا
 ارادہ رکھتا ہے اور بس میں وہ اس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد
 ہو پس کیونکر منع نہ ہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث
 میں تیسرا مذہب وہ صفات یعنی مشابہات اول میں ابن برہان
 نے کہا کہ پہلا مذہب یعنی ان صفات مشابہات کو اس کے ظاہر برجاری کرنا
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دونوں مذہب منقول ہیں
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول الیما
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنیانی نے خیر الجاری شرح بخاری
 میں واما الملاحضة فذہم ما یضد ظاهر المتشابهات بلا تاویل انتہی یعنی
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں زیر آیہ ثم السنو علی العر
 کے لکھا ہے کہ فلناس فی هذا المقام مقالات کثیرة جدا لیس هذا موضع لسطحا
 و انما سنلک فی هذا المقام مذہب السلف الصالح مالک والاوزاعی والثوری
 واللیث بن سعید والشافعی واحمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وغیرہم ائمۃ
 المسلمین قد یساوحد یثا و هو امر رہا کما جاء من غیر تکلیف ولا تشبیہ ولا
 تعطیل والظاهر المتبادر الی اذہا المشہدین منفی عن اللہ فان اللہ لا یشبہ شیئ

منخلقه، وليس كمشاهد شي وهو السميع البصير الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات و صفات اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

قال۔ شیخ حاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم الملکی نے رسالہ بنجائے مین فرمایا کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انہیں سے سمجھ میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موجد جمہیت وغیرہ سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے ہجو اور مراد خدا و رسول پر چوڑے اور بولنے سے اون صفاتوں کے جو شریعت میں وارد ہوئے ہیں بوجہ لازم آنے کسی چیز کے متقاضی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان تون بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دین گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و لنعم ما قال۔ اے عزیز خیال قیاس گمان بزم وزہرہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی رحیم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلنجا

الحکام عاقلہ و افضی بہ الاصل الخیمیت جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر
 پر اس حدیث کو تو یہ نہ جانتی ہے اسکو طرقت ثابت کرنے جسم کے انتہی پس کو
 توڑی ہی ہی معرفت حق سبحانہ تعالیٰ کی حاصل ہو وہ کبھی اون الفاظ تشابہ سے
 جنکے معنی موہم جسمیت کے ہیں موافق اون کے ظاہر معنی کے اعتقاد نہ کر گیا
 مثلاً استوار کی معنی جو وہم جسمیت ہے وہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا
 یا ٹھہرنا یا قیام کرنا جو مستلزم قیام مکانی ہے اگر تم یہ کہو کہ ٹھہرا تو ضرور ہے
 بمعنی ظاہر جسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹھہرتی ہے مگر اسکا لازمہ متبادر جو
 ٹھہرنے کے لئے جگہ کی حاجت ہے اس سے سبب اور اسکی مراد کو خدا
 رسول پر جوڑے مگر انہوں نے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ٹھہرنا تو بمعنی ظاہر
 مثل جسم کے ٹھہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اس کے ٹھہرنے کے لئے مکان
 کی حاجت نہ سمجھیں پس اس کے بہ معنی ہوئے کہ ٹھہرنے کے لئے مکان
 کی حاجت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ٹھہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ متبادر تھی وہ
 اصل ٹھہرنا ہی نہیں ہے تو یہ معنی ظاہر کے لینے کا مغہوم بھی غلط ٹھہرا کیونکہ
 معنی ظاہر کے اپنے لازمہ متبادر کے ساتھ باقی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹھہرنیکے
 لئے جائے کا ہونا لازمی ہے در حالیکہ ان الفاظ تشابہ سے اس ذات تقدس
 کے نسبت ظاہری معنی جو وہم جسمیت کے ہونے لینے پر جبارت کرین تو یہ
 اسکی مراد کو خدا و رسول پر جوڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی۔ بجائے
 اس کے کہ اسکی مراد کو وہم جسمیت کے لین اگر سرے سے ہی اسکی مراد
 کو بلا کسی طرح کی تاویل و تصرف کے تفویض علم الہی کرتے تو کیا عقیدہ بگڑتا

اور ایمان چلا بآتا تھا ؟

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اچھے دل سے صورت دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی نقلی اعتراضات سے اپنے آپکو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی جو بحثی حدیث کے ضمن میں تئیں جہت کو اور فصل ۶ قول ۱۷ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیز ہے ثابت کر چکے ہیں و فضل یازدہم میں اشارہ کرنا طرف خدا کے حجاب پر سمجھا ہے تو پھر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تئیں جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازمہ متبادر تحیز و مکان ہے اور یہ سب لوازم حتم سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پھر اب اسکی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چہ معنی دارد ؟ اور باوجود ثبوت تئیں جہت و تحیز مکان و اشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پھر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہونا چاہیے کہ ہر لفظ کو جو ن کا تو ن بے کیفیت بر لے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالیں تو پھر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہر بھی کچھ اور ہی ہوگی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گرشت اور پڑی اور خون سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اس کے ذہن میں
 یہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرنا ہے کیونکہ جو جسم ہے
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کشیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف
 جیسے کہ ہوا اور پانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے
 کہ آفتاب و قمر و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے رنگ نہ ہو جیسے
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہباء و نشور و غر
 یا جامد ہو جیسے پتھر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہو اگرچہ وہ اجسام
 حسین و بڑے ہوں اور صاف و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہ چیزیں بت کے
 ہونے سے اسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جسمیت کی نفی اس سے
 اور اس کے ہاتھ اور انگلیوں سے کی تو اس نے عضو ہونے کی نفی کی اور حق
 سبحانہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہیں اب اس کے
 بعد اس کو حقیقت رکھنی چاہئے کہ اس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اس کے جلال و کبریا کی صفات
 سے مناسب ہیں اگر یہ اس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اس کے کہنے کی حقیقت
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اس کی
 تاویل کو جاننا اور اس کی معنی کو پہچاننا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر بھی
 واجب ہے کہ اس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی
بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اسکو قبول کر لیا ہے اور
معتزلہ نفی حیات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق ان کے قاعدہ کے
جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قابل ہو کر ایمان
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشواے اہل سنت ہیں ہر مقدمہ میں یہی اعتقاد
رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لاتے ہیں اور جو نظر عوام میں
اوس سے لازم آتا ہے اوس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے ٹکڑہ پروی کرنا
اونکی کہ یہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ صحیحہ کے
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استوار و فوق کی مطلقاً
نہ بمعنی ظاہر جی جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حیت کی ثابت ہوتی ہے
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جہن اہل حدیث بھی ہیں رویت
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہے
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے نشانہ
بلا تاویل قابل ہو نہ کیا جو ذکر فرمایا ہے اوس سے ثبوت حیت لازم نہیں آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہیں جہاں چہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی مالا بد مذہبین فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در بہشت بے پردہ بہشتند بے جہت و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العفایہ میں اسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اس کی روایت ہو اور پھر جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف تفریق ہی کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ہاں البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جس میں جہت لازم آتی ہے روایت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جیسے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ وَ اَقَا الْکَرَامِیَّةَ وَالْجُسْتَمَةَ فَهُمْ اِنَّمَا یَسْلِمُوْنَ جَوَازَ مَرْوِیَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاِعْتِقَادِهِمْ اَنَّهُ جِسْمٌ وَ فَاَلَمْ یَسْلَمِ لِحُجَّتِهِمْ رَاسِیَّةَ جَمِیْعِیْنَ رَوِیَتْ اَلْہٰی کُوَاس سبب سے جائز تسلیم کیا ہو کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جبرائیل اور کائین علیہ السلام اللہ عَزَّوَجَلَّ کُوْنِ پس جیسے کراہیہ مجسمہ حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب اس کے تخیل و تعین جہت کے تسلیم کیا ہو اور اسکی طرح معتزلہ حق تعالیٰ کی روایت بربت اس کے

تفہیم و تجرید و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوسکے گمان میں رویت کے لئے
تجریز و مکان و قضیہ جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجرید مکان و قضیہ
جہت سے منزوع ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں
فرقوں نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو
مثلاً دنیا کے رویت جہانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے
نسبت لوازم جمعی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جمعی کو محال سمجھا اوس نے
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجرید و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی
ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جمعی
کی حاجت نہیں ہے پس جبکہ بیان کی بصیرت دہان حکم بصارت کا لیلیٰ تو
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجرید و مکان و جہت وغیرہ لوازم جمعی کے
ہوگی۔ فاعتبدوا یا اولی الابصار

قال۔ فریاد ہاتھ اون لوگوں کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں بوجہ جمیت اور مکان کے
اور خدا سے نہیں ڈرنے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس نے
اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں بکڑین تو سواسے
آخرت میں بکڑین تو سواسے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا
إِنَّ اللَّهَ لَكَبِيرٌ ظَالِمٌ لِّلْعَبِيدِ اس کے انکار کرتا ہے۔

اقول۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اوس پر اعتقاد
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان
 صفات متشابہ کی جن کے دونوں میں کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم
 جسمی ہیں اور اوس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اوس پر نظر نہ کر کے لوگو کو
 فتنہ میں ڈالنا منہج بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہی
 یا ٹھہرا ہے اور کثرت اللہ فوق کثرت ذلک کی یہ مراد متبادر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات
 سے عرش پر بحیثیت فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و توجہ و تقیید
 لازم آوے مگر یہ کہہ کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استوار اور فوق
 کی نہیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے صاف و ظاہر معنی یہی ہے کہ
 باوجود اس کے اگر ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا
 اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے ہی یوں ملتا ہے
 کہ وہ فرماتے ہیں و متکلمین برایشان رد کردہ اندبا انکما این معارف عقلیہ است
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر کردہ جنایت از جانب تقصیر
 پس شما خود بر نفس غویش بھر علم معقول جنابت کردہ امید اگر این علم رami شنایید
 بسوے این مذہب بخیر فقیہ زیرا کہ مستلزم امرنا جائز بر خدا و بر شایع است
 یعنی متکلمین نے اس مذہب والوں کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے
 طرف نظر لیا تو تقصیر اوس کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان

اس علم مقول کے چوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تمیزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہ) شبہہ ہیں (نہیں جانتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجائز کو) (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات مشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امر ناجائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات مشابہہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ کی معنی ظاہر یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَكُنَّاكُمْ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے روس و سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخر میں پکڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہو گا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریف میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس حکم چاہئے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور انکو اپنے حال پر رکھ چوڑتے اور اپنے طرف سے اوس میں شاخیں نہ نکالتے اور معنی نہ کرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دھوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹھہرنیکے
کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا
اور قرب و معیت سے ہر شے کو اوکا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استواء و
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اون لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے
اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی
لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استوار کے صرف ایک دو معنی ہیں
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات تشابہ کی معنی
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اوس
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہوا
اور جس سے اکثر عوام کو جسمیت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا
تکلمیہ معلوم نہ تھا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تجز و تقید و جہت سے منزہ ہے؟
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جمعی سے مقدس ہے؟
کیا ایکس کے سبب شئی کو نہ سنا ہوا؟ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا ہوا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا ہوتا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں
 اوصاف و لوازم جمعی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیفیت تھے اونکو
 چھوڑ کر خالص احجام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریاوی کے مخصوص
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جمعی تھے جسکے سبب سے خود تباہ تو تھے
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اَزَ اللّٰہِ لَیْسَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِیدِ
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے پکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی راے سے
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض
 آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ اونکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم جمعی کا گمان
 خود بے محل تھا اور وَضَعَ الشَّیْءَ عَلَی غَدْرٍ مَّحْیٍ لَہٗ خَوْذَ ظَلَمٍ ہے علی الخصوص اسکی
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔

قال۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے مادر اکو کفر جاننا
 ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح ہو حقیقت میں خطا کیڑا نا ہے قرآن و حدیث
 کی حقتعالیٰ نے قرآن کو واسطے بیان کے بہجا اور رسول خدا کے فصیح ترموم
 ہیں کس طرح ظاہر میں اسے لفظ بولتے جبکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرات
 اوس جماعت سے ہوئی جبکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جا ملی بے تحقیق حقیقت حال کے اندر
 بہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

بر باد دیا خبر دار او کئی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ مشائخ
 کے ہوں مگر خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان
 لایا ہے خدا اس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اس کا ظلم نہیں چاہتا۔
اقول۔ یہ ایک طرفہ تقریب ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات مشابہہ کی
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہ معنی ظاہری رو کر نیوالی ہے بعض دوسرے
 آیات تشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حضرت بہت فوق عرش پر ہو گیا
 تو اسوا عرش کا اس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت واحاطت
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکر ان آیات کے
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک آیت تشابہہ
 سے دوسری آیت تشابہہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی
 جنکے دلون میں کجی ہے فلہذا اَفَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
 الْمُرَاغِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ (سرواہ ابوداؤد واحمد) یعنی جہکڑیلج قرآن
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید و تکذیب کا لازم آنا ہی اور انکا
 و تکذیب مخصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

در حالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت واحاطت
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھکوا بھی ہم

اور نقل کر آئے ہیں اور ہمیں کے مختلف مقام پر چارے طرف سے دلیل ستر
 بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ چسپان ہوا ہوئے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے
 تعصب و نفسانیت سے کیسہ ہو کر دیکھے تو جان لیوے کامبے شک کوٹھیر
 خدا کا دل سے نکلا ہو قول الہی پر ایمان لانے سے وہ بکڑا نجا ہو گا بلکہ وہ ہر
 وجہ سے بکڑا جاوے گا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی بغیر رکھے
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا بطلان لازم آیا جسکی وجہ سے یہ شخص
 مؤمن نہ ہو جس کو تکفیر کی بعض احکام مصداق ہوا لہذا یہہہ مورد مناسب ٹھہرا
 اللہم ولا تجعلکم منہم۔

قول۔ بخلاف اول الفاظ کے جسکو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا ہوا
 و تشبیہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظ بیدا و بین و کف اور اصبع اور شہاد
 اور قدم اور سبیل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزول اور اتیان اور مجی اور
 کلام اور قول اور ساق اور عقوا و جنب اور فوق اور استواء ہے کہ قرآن
 و حدیث میں اطلاق او کما حق میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہہہ الفاظ معنی
 حکم ہیں اور بولنا اور نکالنا عربی اور فارسی اور اردو و غبہ و لغات میں حسب ترتیب
 لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور یہہہ کیفیت
 او کی مشابہ اور تاویل کرنا انکارنا درست جس طرح کتب عقاید تراجم قرآن پاک
 سے ظاہر ہے۔

اقول۔ البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں اول الفاظ
 مشابہ کو اپنی حالت پر رکھا یعنی اگر کہا تو وہی لفظ بولا جو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اپنے ظرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس پر چھنے والے پر زبرد تو نہ بیچ کی۔

ہم بار بار دریافت کرتے ہیں کہ کوئی تو یہ کہو یہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس نے استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے تھے آخر عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار وغیرہ کے موجود تھے تو پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر دوسرے لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ سلف صالحین نے استواء و فوق وغیرہ صفات منشاء کے معنی دوسرے کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ چاروں اماموں نے بھی تو اس کی معنی کو دوسری زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اسے استوار کہ استوار فوق حق ہے اور وہ بے کیفیت ہے اس کی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو پھر اس بات کے صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی معنی میں اس قدر شاخیں نکال کر تصرف کرنا اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمعی کے ساتھ منشاء کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہیں ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن میں تو یہ کہا گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں یہ دعویٰ ہے کہ یہ آیات منہجاً محکم ہیں یعنی تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احوال معانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو ہو نہیں سکتا باوصف اس کے اب اوسی تشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی ہو نہیں سکتا معلوم کہ قرآن سے لفظ استواء یا فوق کے کوئے معنی مخصوص ہیں جبکہ معناً محکم کے معنی بلاتاویل کے جاری سمجھ میں نہیں آسکتے تو پھر اوسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خوب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَحْقِدُ أَنَّ ظَاهِرَهَا عَدِيدٌ مُّزَلٌّ وَأَنَّ لَهَا مَعْنًى لِّلْفَقِّ بِاللَّهِ تَعَالَىٰ یعنی اعتقاد رکھتے ہیں کہ ظاہر کا ظاہر معنی مراد نہیں ہے اور اسکے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہیں اللہ تعالیٰ کیلئے خیر بیان اور نام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان بزرگ پر متفرق اوقات پر مختلف قرینوں کے ساتھ سامعین کے اعتماد پر بے گئی تھے اور ان تمام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کر کے اوس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت میں مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے جگہ عقاید کے ضمن میں بعض اور صفات مکر و غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اوس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنایا گیا ہے۔ نَحْنُ ذُرِّيَّةُ اللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْعَقِيدَةِ الْفَاسِكَ وَظَنُّ الْكَافِرِينَ۔

امام غزالی الجامع العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو دجینن ایسے الفاظ متشابہ ہیں جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابقہ اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قایم مقام اس عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے موافق لَفْلَکَیْنِ اَصْبَحَ عِنْدَکَیْنِ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جا دیگا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا ظاہر کا ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ رہا جو معنی ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہو جو اشعار معنی و مفہوم میں قایم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بایکدگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بچے ہکو بچاے اللہم! عین

قال۔ ترمذی میں لکھا ہے جہیمہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیمہ حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر ید اور سمع اور بصر کا کیا ہے اس تاویل کی جہیمہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ یون پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتھ سے بلکہ ید یعنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یون کہے ہاتھ مانند ہاتھ کے اور سننا مانند سننے کے ہزار جبکہ کہا ہاتھ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا مانند ستنہ کے تو یہ تشبیہ نہوتی۔

اقول۔ جن لوگوں نے انکار کیا ہے اور صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً ید و سمع و بصر وغیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمع و بصر سے علم مراد لیا تو گو با تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمع و بصر اور سکون ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ نگاہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہ جسم ہے اب رہا یہ امر کہ ید کا لفظ تو منصوص ہے مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور ان دونوں سے کونسی معنی لوازم جسمی سے منزہ ہیں۔ اگرچہ اغنا ید اس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پینجہ اور انگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے ید کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہ جسم ہے مگر لغت عرب میں ید کا استعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ فلان شہر فلان پادشاہ کے ہاتھ میں ہے اگرچہ اس کا ہاتھ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہاں وہ ہاتھ مراد نہیں ہے جو عضو ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ید کا اطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جس میں جسمیت کا زعم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی کچھنا ہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے تو لفظ ید کو اسی حالت پر رکھ کر چھوڑا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ ید کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اس کو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رکھنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا محل کرنا جائز ہے جس میں سمیت
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو
 حسب طریقہ سلف ان صفات متشابہ کو بلاتا و ایل حالت اصلی پر رکھہ چھوڑ
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْهَقِيُّ
 وَقَدْ رَوَيْنَا ذِكْرَ الْبَدَا فِي الْخَبَرِ الْآخِرِ إِلَّا أَنَّ سَيَاقَهُمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ
 هُمَا الْمَلِكُ وَالْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ أَوِ الْنِعْمَةُ أَوْ جَرَى ذِكْرُهَا صِلَةً
 فِي الْكَلَامِ الخ کہا بیہقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر یہ کا دوسرا اخبار تو
 مگر یہ کہ سیاق او کا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اوس سے ملک اور
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اس کا چمید کی کلام میں الخ
 آیات متشابہ کا ہونا توفض سے ثابت ہے اور آیات استواء وغیرہ کا متشابہ ہونا
 او نکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئے معنوں کا اوس میں احتمال
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق
 کے تو یہ لفظ بھی لمجاظ متشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استواء و فوق و حیت
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادات تشبیہ یعنی مثل و مانند کو
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ متشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے
 کہ یہہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہہ مشترک ہو جاوے گا
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی
 سبحانک عذا بہتاً عظیم۔

قال۔ فصل دہم بیان میں اسکے کہ مشبہہ اور مجسمہ کہنا اہل سنت کو جہرہ و معتزلہ
 وغیرہ کا سبب اجراء صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔
اقول۔ جہرہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمہ کہنا بیشک بیجا ہے
 کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ
 سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر اور بعض وقت
 بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات
 متشابہ کی تفسیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ
 ہیں پس اوسکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں
 جاری اور معلوم ہیں اور جمیع لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ منافی
 تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلاف شان حق منافی
 تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم
 کے ہیں تو اوندکو خود اہل سنت و جماعت مجسمہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہرہ و
 معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم
 صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقرہ ہے
 کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے
 ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ
 کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں
 نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لیں جو کلام عرب میں اوس
 معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہر معنی لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط معنی ہے پہرا
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اوس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جس پر کہتے
 ہیں کہ بادشاہ کے بائیں ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت
 پائی نہیں جاتی جیسے کہ کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت پائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں پائی گئی تھی۔
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بایان ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری
 مثال میں اگر بادشاہ کے دونوں ہاتھ نہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر یہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے باوصف
 اس کے ان نواقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت
 لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ فوق
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں تو جہت مکانی پایا جاتا تھا دوسری
 فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت وہ
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی تھا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون
 علواً کبیراً۔

قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو نکاتوں جو قرآن مجید
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قابل

ساتھ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہ دینا اوس کا مابہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

اقول۔ بیان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہ اور چیز اور وہ اور چیز مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کو نسبت غیر اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی بیان کر دیتے ہیں کہ وہی پہلے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفاتوں کا جو ان کا توں جو قرآن مجید میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے بجلالت اوس کے اوسین تصرف و تاویل کر کے یہ کہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا بٹھرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ یہی ہے یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث میں نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ ہو یعنی یہ جانیں کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ سے درمیان خالق و مخلوق کے اور مختل ہے مختلف معنوں لہٰذا پر مگر اس سے ایسی معنی مراد جو جسم و لوازم جسمی نہیں کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازم متبادر جمیعہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنی ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھا یا ٹھہرا تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جسمانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کری پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر بیٹھا رہے اور تانہیں۔ جسکی وجہ سے جہت و تنجیز اوس کے لئے جائز ہے اور ان جملہ معانی پر جو موم جمیت میں موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو بیشک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جمیت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہ ہو خواہ کوئی سو بیہ بدر نصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل علم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیدیہ و سمیہ اور تینوں اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جائز کہ اوس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا چوڑا گہرا نورانی چلتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازوں میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلکا ہے ٹھہرتا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے اپنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا یعنی لوازم مسمی کو جائز سمجھنا ہی اوس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مہدس کی جسم ٹھہرانیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالا سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہ ہڑاموا ضرور ہے اور اوسکو جبت و تجیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ شبہ کا اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ماتہ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت لوازم جیسی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیفیت بھی کہہ دیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف میں مشبہ حشویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

اقول - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے ان مشبہ حشویہ کے ساتھ کثیر مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے مانند نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ماتہ ہیں بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و دیہاتی بھی یہی کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ماتہ ہمارے ماتہ کے مانند نہیں ہیں وغیرہ و فس علی حد البوائی۔

قال - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قابل و معتقد نہیں اور اگر اجرائی صفات علی ظاہر یا کونشبیہ و نجیم کہا جاوے تو پہر کسی کو اس سے نجات نہوگی حتیٰ کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب سارے صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے کہ آیات صفات کو اس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدا کو صفات مخلوق سے پاک جانین اور اسکی تاویل نہ کرین جس طرح مقننہ و قدریہ و ہیمیہ کرتے ہیں اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیفیت۔

اقول۔ الحق اہل سنت و جمیع اصحاب ائمہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک ہیں ان سب کا اتفاق اس پر ہے کہ ان تمام صفات تشابہ کو جو ان کا توں اس طرح کہیں کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ او سمین انہی طرف سے تصرف کو کے شافین نہ نکالیں اور تاویل کر کے مفہوم اصلی کی تحریف نہ کرین یعنی فوق سے جہت نکالکر یہ نہ کہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ جہت فوق پر کیونکہ لفظ فوق کو اس کے ظاہر پر جاری کرین تو اس کے لئے جہت لازم ہے (گو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت ربی کی بھی آئی ہے جس میں جسمیت نہیں پائی جاتی) اور حق سبحانہ تعالیٰ عرش پر بٹھرا ہوا ہے کیونکہ استواء کی معنی کو اس کے ظاہر پر چل کرین تو او سمین تجنیز لازم ہے (اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روئے لغت کے ایسے بھی آئے ہیں جس میں تجنیز و مکان پایا نہیں جاتا) مگر یہ ایسے معنی ہیں جن کو عام دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ یہ گروہ باو صفت ثبوت جہت و تجنیز و تقید کے یہ کہتا ہے کہ یہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں مگر ایسی

منزلیہ برتر از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کریں اور تجزیہ وہ بھی قید کے ساتھ
اور اشارہ حسی کو جائز رکھیں اور تخت پر بیٹھائیں اور بیٹھنے کی سہولت بھی بتلائیں
کہ دونوں پیر کر سی پر ہیں اور پیر اوس کے ساتھ بیہ بھی کہیں کہ بیہ تمام معنی اپنے
ظاہر پر جاری ہیں اور وہ بھی اپنے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیہاتی بدو بھی سمجھ
جاسکے گواہی معنوں میں جسمیت کا وہم بھی پیدا ہونے ان صفات مخلوق
سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کر کے پیر اسقدر کہیں کہ خدا کے صفات
اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں کیا بیہ منزلیہ برتر تشبیہ نہیں ہے
یشاک ہے کیونکہ اسکے بیہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے تخت پر بیٹھا ہے
اور اسکا تخت اور اسکا بیٹھنا محسوس ظاہر ہے جس میں جہت و تجزیہ بھی ہے
اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ اردو کو اوس کے ظاہر پر
جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو دراصل بیہ ایک خاصی تشبیہ ہوئی ہے
بیٹھنے کے ساتھ جسکا لازمہ متبادر بھی جہت و تجزیہ ہے مگر اس تشبیہ کو جو اسقدر
تاکید کے ساتھ ہو کر کے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اوس کا
تخت ہمارے تخت کے مانند نہیں ہے اور اسکا بیٹھنا چارے بیٹھنے کے مشابہ
نہیں ہے ہرگز تجزیہ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہ میں اگر ہو تو صرف
ایک وجہ کی تنزیہ ہوگی یعنی اوس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے
تخت کی صورت و کیفیت مادی کے مغایر ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند
حق سبحانہ تعالیٰ کا تخت شکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہیں ہے اسی طرح
اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہیں ہے گویا ان ہر دو میں بعض لوازم

جسمی مثل جہت و تجز و غیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ
اوس کے نسبت کی بہت کیسی ہے یا کہیں کہ اوس کے نسبت کی بہت
ہمارے نسبت کے مانند و مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ
سے بکلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوائے تشبیہ کے تنزیہ کو بالست ثابت ہوئی
گویا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہ خشوہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے
مگر باری جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح ہرے سے صفات متشابہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق
کی نفی جہیہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے
بانی ہی یہی حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق
کے ظاہری معنی ایسے لئے جسین سمیت اور اس کے لوازم لازم آگئے تو
نادانوں نے جپٹ سے اوں صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا
چاہا ہو) اور علیٰ ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم
لیتے ہیں معنی ظاہر کو چھوڑ کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفا
کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کر نیکے لئے زور دیا ہے چہ معنی دار و کیونکہ ظاہر معنی
تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق
کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک تو جہت مکانی کے دوسرے
فوقیت رتبی کے جسین سمیت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
و تقدس کے حقین وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جنین سمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ مینا کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر ٹھہرنے کی لیجاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات وہو معکرمیا ان الله بكل شیء محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرا صفات علی ظاہر ہا کے رو سے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تھا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہئے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جاننا چاہئے حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ صفات کی تاویل نہ کریں، مگر عملاً آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجتہ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی ان خواص کرنیوالوں نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور کلام مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان دازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و انحراف اپنے قول میں روایت و درایت دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علل

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمالی کے جبکہ ہر مومن معتقد ہے وہ کلمہ
یہ ہے کہ لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ وَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْتَخِنُ الْبَصِيرَةَ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو
اعمال۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اولیٰ کا
عجبیہ و مشبہ البتہ انہوں نے جڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس شخص و زبان
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے ایمان صفات کو
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ
کے انضام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جسے کہ
امام مالکؒ نے اَلَا يَنْتَوَى عَمَلُكُمْ وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ
کسی مومن کو اس باب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی نیٹھنے
یا ٹہرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تقید ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان
ہو گا اللہ التوفیق۔

قال۔ فصل بازو و ہم بیان میں نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جہیمہ
و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا
غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے
خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو قرآن
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حاسبانہ علو
معتزلہ ہے نزدیک افراخ جہیمہ اور معتزلہ کے پھر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سائے

نے کیا غنیۃ الطالبین میں ہے وہ چیز جس پر جمع ہوے فرقہ معتزلہ کے نفی ہر سار
صفتوں کی جو ثابت ہیں شرع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ
اقول۔ جہیلہ اور معتزلہ کا سرے سے صفات منصوبہ استوار و فوق و نزول وغیرہ
کا انکار یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی بڑا ہے جیسا کہ مشہورہ و مجسمہ کا صفات مذکورہ
کی معنی ظاہری لوازم جسمی کا لینا بڑا ہے پس ان ہر دو فرقوں کے عقیدے باہم
مناقض ہیں یعنی ایک دوسرے کے تردید میں افراط و تفریط کی بلا میں مبتلا
ہو گیا ہے یعنی جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تفسیر حق بجا نہ تھا
و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اس سے ایسی معنی
مراولیا جس سے ذات مطلق کا بحیث فوق عرش کے مقید و متخیز ہونا پایا گیا اور
نہ صرف قید بحیث و تخیز پر اکتفا کیا بلکہ اس ذات مطلق کے نسبت بجانب
فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکھا پس یہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متباد جسمی
ہیں جن سے ذات مطلق فی حد ذاته محض منزہ و مقدس ہے۔
جبکہ انہوں نے ان صفات الہی استوار وغیرہ کی تفسیر کرنے میں اس قدر حد سے
گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نہ رہی تو ان کے مخالفت میں ایک دوسرے
گروہ کھڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنی انہوں نے اونکی ادس تشبیہ کے مقابلہ میں
اس طرح سے تنزیہ میں مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہ استوار و فوق
وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید
کی نفی میں ہر ہر مکان و جگہ میں اس کو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہ دونوں فرق
راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں کیونکہ فی الحقیقت اس ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق
 اس اضافت مکان کی میت عام و خاص سے بھی مطلق
 و منزہ و مقدس و متعالی ہے سبحانہ عما یشرکون
 قتال اور ذکر نہ فرقہ سالیہ میں لکھا ہے کہ اونکا قول یہہ کہ
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں
 اور قرآن میں اونکی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتوں کے
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہو انتہی
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت و الجواہر میں سید علی خواص
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ خَصَّ اس لئے
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی
 یہہ آیت اونکی دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہہ ہے کہ مجبور
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہہ کہ وہی خدا دونوں جگہ اپنی ذات سے انتہی
 اقول یہ عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلیٰ یہہ اسفل وہ لطیف اور کثیف
 مگر یہہ تمام موجودات اوسی ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف او کو

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبتوں کو ایک کر دینا یا صفت استوار کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہو اور سکوہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلافت واقع اور غلط ہے کیونکہ شائع نے صفت استوار کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شائع نے خاص کیا ہے اس کو عام کر دینا ایک بجا تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر جگہ بین ہے کہنا جائز نہیں بجز وجوہ از انجملہ ایک وجہ اس کے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اس کی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان بین یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کو عموم محل پر حل کے ہر جگہ اس کے لئے ثابت کیا اور حروف فی کا محل حلول پر کیا جو یہہ تمام صورتیں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے المراد لینا بھی ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلی ہے کہ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ الرَّحْمَنُ پس ان ہر دو آیات بالا کے اشار معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا دل بالانصاف صفت
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے
چنانچہ صاحب تفسیر موضح القرآن نے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ یعنی
کائنات جو وہ اللہ سب آسمان کے ہے اور سب زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سباق کلام بھی اس کا مقتضی ہے چنانچہ کامل
آیت یہ ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَكْمُلُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَهُوَ اللَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ يَكْسِبُونَ یعنی وہ اللہ جو آسمان میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے۔ جانتا ہے
تمہاری پوشیدہ اور ظاہری بات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے
کہ یہاں اپنے اُن بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی
ہیں اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اُن کے احوال نفس
و افعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی
نہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان
پر رہ کر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہائی گمان کرے گا کہ یہ
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات

بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جب کایقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہی واللہ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یُحْکِمُ السَّیْلَ۔

قال۔ حافظ ابن قیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سماء اپنے عرش پر اور جب اپنے مخلوق سے اور نسبت او سکی طرف عرش کے مثل او س کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اس نے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو جڑا کیا کیونکہ یہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے نسبت اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافق اتحاد و عنیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و شبہہ رحمٰن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے نفع باللہ مذہب

بلکہ وہی ہے خالق بر بلندی و پستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا غرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود
 فرماتا ہے سُبْحٰنَ رَبِّكَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ^{۱۲}
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اس کے ربوبیت عامہ کے
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت
 عامہ کو کسی شے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا متحدہ ہے باوصف اس کے
 سبحان ربی الا اسفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب
 کی بزرگی مشہور نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی فلا علیٰ کے کہنے سے رب کی
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہاں اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری
 یعنی علو مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت بے بت بنوا کر
 ہر جگہ بھجوائے تھے تَوْفَّاءُ اَنَا كَرِيْمٌ لَا اُكَلِّعُ^{۱۳} یعنی کہا فرعون نے
 کہ وہ بت چھوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں مگر صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ مال
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر
 سبحان ربی فلا علیٰ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے و ما قدر و الله حق قدرہ۔

و حالیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا صحیح ترین تشبیہ
 تو یہ ہر اس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصور ہو سکیگی

بلکہ اس جیت اسفل کا اطلاق اوس ربّ اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ
کرنا کفر صریح محض ہے۔

قال۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں مگر
وجدان کے نزدیک نہیں جانتے اس بات میں کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور
نہیں جانتے ہر کوئی عبارت اس مقدمہ میں فصیح تراستوی علی العرش سے
جس طرح نہیں جانتے ہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات و مبصرات میں
فصیح تر سے دلبر ہے۔

اقول۔ سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہیں بنے شک جو
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت در
ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن اس
توہیہ ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بحیث فوق عرش پر
ٹھہرنے کے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے صفات الفاظ میں حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی
علی العرش سے جہت و تخیل کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم
مبارک سمجھا گیا ہے) جبکہ ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السموات والارض در کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آورد آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد
 سابقہ در نظر حق مثل گشت و رہے دیگر براسے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیر
 بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرد معین نمود۔ اور پھر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ بحقیقت
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد معنویت لیکن
 اختصاص او چون بہ نفس فلک اطلس (سماں مفتوح) کہ اعظم اجرام سماوی است
 بیشتر است در شرایع الہیہ خداے را تبارک و تعالی بقدر نسبت می دهند مانند
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسب بروح ہوائے زیادہ تر است و منہج روح ہوائی مضغہ
 قلب است و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند۔ اور اس کے بعد پھر فرمایا
 کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن و اوحی فکل سماء
 ۲ امرھا و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوائند در ارض واقع سوا
 البورزین عقلی متوجہ شد آئینہ کے کہ ان تر بنا قبل ان یخلق خلقہ قال فی عمامہ
 مکافوۃ عموۃ و مکافوۃ عموۃ یعنی تعلق او بنفس روحانی بود ہمان تعلق است
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔
 پہا غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ شاہ
 فرماتے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے اور اک کے لئے اسقدر بس ہے
 مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزیلات ستمین فرماتے ہیں کہ در جوہر عالم عقل
 کل و نفس کل ہما پیدا شد و طبیعتہ دہیا مادہ جسم و طبیعتہ موثر در اجسام باذن خالق

بے شعور مطابق آنکھ در نفس کل ثبت شدہ ازافاضہ عقل کل و این ہوا اولاً قبول
 امتداد جوہری کردہ جمند کردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم
 اجسام بقسامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملک موجود شدند کہ حامل عرش
 اند و بروز قیامت بہشت ملک حامل عرش خواهند شد و این عرش مستوی زمین
 است کہ رحمان بر و ظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود اَلْوَحْشُ
 عَلَی الْعَرْشِ الْمُنَوَّیِّ و لہذا رحمت و مے عام است بحجج عالم و بیچ نوع از
 انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیت و در غضب ہم رحمتہ اللہ است انخ
 بیان مولانا صاحب نے اولاً مبداء اجسام عرش کا ہونا اور جبکی وجہ سے
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء
 رحمن کا ذکر کیا یعنی استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جبکہ ترجمہ
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قرظوی نے اپنی کتاب سر ج العقول میں فرمایا ہے
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کر نیکی تمامی خلق اللہ پر پس
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی شے کا عرش کے استواء پر
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان
 کے اور اسکا بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے
 ہیں ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر
 آسمان پھر جب دیکھتے ہیں اپنے دلوں میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں
 ہم کرسی کو اور جب چڑھاتے ہیں اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمامہ دالات کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے پہریم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرت مافوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہائے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہِ قصرِ لیل الرحمن کی جمیع مخلوق میں اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے ذوات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت رتبہ ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہ فوقیت مباہن ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرشِ مکر ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اوس کے کی نہیں ہے مگر بالجمہ والہ کے انہی۔

قال۔ اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سائلے اوس کا کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوس کو زمانہ بلکہ بتا وہ پہلے پیدا کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جدا ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اوسکی ذات میں کوئی سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر میں ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

اقول۔ امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور نہ ہر دو فرق کے اقوال کا جنہوں نے چٹ و تخمینہ مکان کو ثابت کیا ہے یا اوس کا حلول ہر جگہ

سمجھا گیا پس اس نفی قید حجت و تجز و مکان سے ارادہ کیا ہے اوس ذات مطلق
کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ
معیت مثل دو جموں وغیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے
احیاء میں فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ
إِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلٍ أَوْ رِيْدٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِذْ لَا يُكَاثِلُ قُرْبَهُ
قُرْبُ الْأَجْسَامِ كَمَا لَا يُكَاثِلُ ذَاتُهُ ذَاتُ الْأَجْسَامِ یعنی ہر صفت ذات
مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے
اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہے مگر یہ
صفت الہی قریب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق
واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

قال۔ بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے
بذاتہ کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت
و جماعت کے کیا اصحاب تقلید راہیمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبہ خالی
ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہاں جار اللہ
نہ مخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہما اسکے قائل ہیں سوا و نکار و کتب متکلمین میں
لکھا ہے۔

اقول۔ اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذاتہ
ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اوسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقیہ
معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کثرت و دلالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی جبرائیل میں طرح سے کہ آیات استوا
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حد
 لا تَكُونُ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكَی مَعْنَى مَنِ امَامٌ سَبَقُنِیْ
 کتاب اسما و صفات میں خلیسی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ مَعْنَاهُ لَا مَسَافَةَ
 بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے قرب و معیت کی یہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بعد رکائی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور عبد اللہ
 شمرانی نے البیوا قیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ اِبْرَاهِيْمُ مُبْلَكُ هُوَ مَعَنَا بِدَائِرَةِ
 وَصِفَاتِهِ چنانچہ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلا و نقلاً مدلل ثبوت دیا
 چنانچہ قَالَ الْبِضَاءُ وَهُوَ جُزْءٌ قَرِيبٌ الذَّاتِ لِقُرْبِ الْعَالَمِ لِأَنَّهُ مُوَجِبٌ
 یعنی مجازاً قرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اس واسطے کہ یہ قرب علمی موجب ہر قرب
 ذاتی کی وَقَالَ الشَّيْخُ طَيِّقًا لَّعَنِ الشَّيْخَ عَزَّ الدِّينَ إِنَّمَا قَرِيبٌ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ
 لَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا شَيْءٌ أَبْعَدُ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَمَعْنَى اقْرَبُ الْمَسَافَةِ
 لِأَنَّهُ مُنْذَرٌ عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ كَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ
 مَأْكُودٌ مِنْهُ مَا كَانَ وَنَزْهُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ یعنی یہ تحقیق کہ
 اللہ تعالیٰ قرب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قرب تر طرف اوس کے
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ باک ہر اس قرب سے
 جسمین مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں

نہیں خالی اوس سے کوئی مکان (یہ بیان موافق ہے حدیث صحیح لا کھٹل
 شیئ ماکلآ اللہ باطل کے) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ بہت قرب
 الہی مثل قرب جہی و مکانی کے نہیں ہے)۔ اور شیخ الاسلام ابن العباس رحمہ اللہ
 قولہ تعالیٰ وَخُنُّ الْقُرْبِ إِلَيْهِ کے معنی میں فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے
 اقربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے
 قطعاً پس ظاہر ہے کہ یہاں قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہ اصل قول
 اور نیز اسباب میں قول امام فخر الدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم
 قول جو دلالت کرتا ہے اوزمیت و قربت ذاتی کے فصل اول میں گذر چکا ہے۔
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجلیل کے فصل چہارم میں فرمایا ہے
 ترجمہ اسکا یہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اسکو دیکھ رہا ہے
 سو اگر تو اسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجکو دیکھتا ہے تو اسے سالک
 اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ تجکو دیکھتا ہے۔ اور
 اللہ میرے ساتھ ہے یا اسکو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے
 پھر اللہ تعالیٰ کی حضور و نظر و سکی حمیت یعنی ساتھ ہونی کو خوب مضبوط
 تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے
 یہاں تک تصور کو جاوے کہ اوس میں ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے
 وَهَوَّاهُ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم
 ہو اوس کے ساتھ ہونی کو بیان کرے کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگوں کی

ملاقات میں اور مشغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے فَإِنَّمَا أَنْتَ لَكَ أَقْرَبُ وَجْهَ اللَّهِ
 یعنی جد ہر تم متوجہ ہو دین اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت پڑھے اَللّٰهُ لَعَلَّكُمْ
 بِأَنَّ اللَّهَ يَسْرِي لَيْعَ الْإِنْسَانِ نَهْنِ جَانَتَا كَاللَّهِ اَوْ كَوْدِ كَيْتَا ہے یا اس آیت کا
 مراقبہ کرے وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ یعنی ہم قریب ترین انسان کی
 رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ یعنی اللہ
 ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا درمیان کرے إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَهْوِ الْحَيَاتِ
 یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھ کو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
 کرے هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنی وہی اول ہے اور وہی
 آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ
 دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب مدد روح رسالہ سطعات میں زیر آیہ سورہ نورا اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ تَحْرِيرُ فَرَاتِے ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحت
 در بیان طلسم آہی ہماں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔
 کہاں ہیں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے
 ہیں اور کہاں ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بچت فوق مکان عرش پر بالذات
 بیٹھا کر اسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علی سے بغیر ذات کے تعبیر کرتے تھے
 سعاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر دہلوی و مولانا عبدالقادر
 دہلوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب عظیم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بہت ہی تو قرب الہی سے مباحث و بددیگاری کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید جہت و تحیض و مکان عرش کے مخالف اور عموم معیت و احاطت کو بے حیل و استیاض ثابت کر نیوا لے ہیں بقیہ ماویٰ اور امام شمرانی اور شاہ ولی اللہ محدث سبارہ میں انہیں کے مقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علی کے تاویل کرنے والو تکوید عتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خان صاحب بھی سبارہ میں انہیں کے جہم ہیں اور شاہ عبدالغفر زہوی و جدۃ الوجود کے قایل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور ذابھتیق حسن خان صاحب بھی اس کے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود بہہ لوگ نہ کر سکیں گے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اوس کے اقوال کو مستند مان چکے ہیں علی الخصوص امام بہت ہی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خان صاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب معیت کے متبادر مخون سے باوجود ثبوت معیت ذاتی کے کیا پایہ قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استواء کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استواء کی عرش کے ساتھ متحقق ہوئی ہو

عہ اس رسالہ کے بعد درینواہم نے مولوی قاضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التفسیر رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس اقوال لاکر پٹی دیا ہے جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

لہذا قول اول سنائی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہی
بر ایک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ ہونا
شاہ عبدالغیر زہلوی نے ایک ہستی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے جو
قناوی عزیزی ہے۔ در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و صحیح ترین
آیات والہ بر معنی این آیت است سَمِعْتُمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِكُمْ
يَتَّبِعُونَ لَكُمْ اَنْتُمْ اَوْ كَذِبَ رَبِّكُمْ اِنَّهٗ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اَلَا اِيْسَمٰى فِىْ مِثْقَلِ
مِنْ يَّعْقٰوِ رَبِّكُمْ اَلَا اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ اور نیز آیہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ انست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور
کرتے ہیں کتابے یا ضلالت اور تقصیر حیوان الارواح میں قابل ہوئے ہیں
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وعدۃ الوجود کا
حاصل یہ ہے اَلْوَاحِدُ الْوَجُودُ وَوُجُودُهُ اَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ پس اس
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیح حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت
علمی بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے
اَللّٰهُ مَعَنَا وَمَعَهُمۡ اَيُّهَا كُنَّا وَكُنْتُمْ۔

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ
اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ
قدیم و غیر مجعول ہیں جسمین اعتبار حدوث کو داخل نہیں ہے اور نہ کہہیں ذات سے
انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت
علی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبردار ان لوگوں کا معیت علی کہنا اور اس کے
مغایر ہے کیونکہ انہوں نے افتد تعالیٰ کو بالذات بالائے عرش کیا ہے تو اس کے
یہ معنی ہوے کہ یہ معیت علی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے
ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی
و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور نہیں
نہیں ہو سکتا تا نیا صفات عین ذات الہی ہونیکی وجہ سے ایک دیگر انفکاک
متصور ہی نہیں ہو سکتا القصبہ جبکہ ایسی معیت علی کے متعلق اس قسم کے
اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در حالیہ معیت علمی
کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق میں باعث اطمینان اور سایل کے لئے
سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو
مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں کا مخلصی حاصل ہونیکے سوائے جملہ آیات الہی
کی تصدیق بلاتاویل کے ہو جاتی ہے تو پھر کیوں انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت
مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سے کہ نہیں سمجھا بغیر سمجھے بالجزم
یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سجاہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور
منشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتھ حلول اتحاد

لازم آجاوے گا اور نیز قافورات وغیرہ اشیاء نجس و کریمہ کی معیت سے ذات متقدس
 پر اوسکا برا اثر لاحق ہو جاوے گا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ
 کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت سے
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اوسکی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے
 مخلوقات کے ساتھ بھی اوسکی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی
 والا تبریح بلامرجح باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے شریعت اور حقیقت احاطت
 نہیں سمجھا اور بغیر جانے بوجھے اپنے دانستین اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا
 بعض فرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس
 اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شہر
 یزدان کی تنزیہ کر نیکی لئے دوسرے خالق شہر ہرمن کی تجویز کی کیونکہ انہوں نے
 یہ گمان کیا پیروان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا نہ کرے گا والا وہ خیر محض نہوگا
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا
 ذات یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق نہیں
 کو ٹھہرا کر یزدان کا شریک ہمتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاد گیت
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے ڈرتے ہیں کیوں غور و فکر نہیں کرتے
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت میں
 نجات اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق
 نسبت بھی صادق آجاوے گا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں لہذا

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت میں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو زاید بذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لین تو افکار ممکن و جایز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آ جاوے گا۔
 روستائے دوست بارانِ حبست رفت و دریاے ناؤ دانِ پشت
 اصل غشا غلطی معیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وہ اس احتمال کی بیہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غایب پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائید گیر اپنے معیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں ذات مطلق سے اوسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکو ہی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجہر اپنے خالق کا کمال دوپروں ہی میں سمجھتا ہے لیکن اگر مجہر سے خدا تعالیٰ کی صفت پوچھی جائے تو وہ بھی اپنی حالت پر قیاس کر کے یہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دوپروں کے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں پاتا ہے اور ہوا پر اڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنی دانستہ میں یہ حزم رکھتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے پوچھوں تو وہ ہرگز اس کی گستاخانہ عجز ہو جاوے گا جس سے اوسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آ جاوے گا اگرچہ کہ اس مجہر نے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہو مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہ تنزیہ کیسے قدر قبیح تر تشبیہ و بیس یہ نہ خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اوس نے اپنی کم فہمی اور اپنے خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

متزیہ کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال ہے
 اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی احاطت علمی کو مثل اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ
 حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ
 زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات
 پر محیط ہے اوسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے
 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کسی چیز سے
 یہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجوہ کے زید کو
 اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ
 قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوس کو
 بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم
 حادث کہ زید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف
 اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز
 دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم میں انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا
 مع بسین تفاوت رہ از کجاست تا کجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس
 اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں
 جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ

تاج محل کی مثال ہر صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ محیطہ
 نہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت
 علمی کو ہی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار
 خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوق کا
 علم ضروری ہے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں
 سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے
 پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق
 آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا
 صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارجاً خارج نہیں ہوتا
 والا ذات حق میں خلوص لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی ہے
 کبھی مفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا بادی علم الہی میں ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہیں
 تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوئے ہیں ان صور علمیہ کے
 امثال ہوئے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی سوئے
 ان صور داخلی کے ہوئے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت
 و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ایا در ہے کہ یہ معیت
 علمی ہی مع الذات ہے نہ کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اس صور
 داخلی کے سوا ہے پس اس صورت میں اس کے علم مطلق سے علم جنریات عالم
 کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو
 پہر زمین پر جو واقعات کہ آنا ناگذا کرتے رہتے ہیں پہر اس کا علم حاصل ہو گیا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہ ہوتا رہا ہے اسی علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس حالت میں اس اعتقاد کی یہ صورت ہوئی جیسے کہ مصویر اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر اپنے مکان میں بیٹھ ہوے اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویر و کا علم مصویر کو اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عنہ دالک علواً یکیدوا حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہوداً حاصل تھا اسی طرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قَالَ اللہُ تَعَالٰی وَاِنَّہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و معیت ذاتی واقع نہ ہو - علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جسکا مختصر بیان سابق اسکے گذر چکا اور جب تک مرتبہ علم سے خارج ناظور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہ ہو معیت حق کی حقیقت بھی مستحق نہیں ہونی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ مَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلٰغُ وَاٰخِرُ حَوٰسِنَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیْہَا النَّاطِرِیْنَ اَسْرَارِہِیْنَ

میرا فحاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصود میرا طہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سبکو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے از انجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نابالوی ہیں جنکو مولانا جناب تاج حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اور چوتھے مولانا حضرتنا مولوی حاجی محمد صبی الدین شاہ خاطر صاحب داد اللہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ انداء کے جو اپنی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین بجنسہ درج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقہ ارضیلع ناندریٹر علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ امراد ۱۳۰۳ھ

جناب بندہ

تسلیم۔ جقدر اوراق اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں دیکھنے لگے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنائیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ اپنے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش جسطح قرآن شریف میں آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات الہی کے آیتیں متشابہ فی المعنی ہیں اسلئے اس آیت یا اور آیات صفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس
 حیثیت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آ جاوے اور جن صاحب کی تحریر کا
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام
 میں اسٹینگ سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم
 آتا ہے اس لئے آپ کا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک روز حرم شریف
 میں خائیکوہ کی پردہ کے آڑ میں کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پہر ایک شخص نے اون میں
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا خداے تعالیٰ اون باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالیٰ
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے
 اس قصہ کو انحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آیت
 وما کنتم تستہون ان لیسجد علیکم سمیعہ کہ خاسرین ہم نازل فرمائی حاصل معنی
 آیتہ کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ
 اپنے گناہ سے انکار کریں گے تو اللہ تعالیٰ اون کے اعضا سے اون کے برے

کاموں کی گواہی دلو ایسا اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوسے ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا
 کہ یہ لوگ کچھ سائے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسان کی طرح جیسے
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی سنتا جانتا نہیں ہے پہر آگے فرمایا کہ اس طرح کے
 عقیدے کے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح
 میں ابن بطلال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہ کہا تھا
 کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالیٰ سینگا
 اوس نے اس قیاس پر ہر ایک بات کہی تھی کہ جس طرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کی
 قابل پکار کوئی بات کہے تو انسان سنتا ہے نہیں تو نہیں سنتا یہی حال خدا
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اس طرح کے قیاس کو نبیوالے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق
 جدا کر کے یہ کہا تھا کہ خدا سنتا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ
 سنتا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل منع قرار دیا
 غرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر شبیہ سے پورے طور پر بچنا اور
 اور تشریح کو ماتہ سے ندینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر
 رکھتے ہیں ان کے یہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہ ہے کہ صفات الہی کے
 ظاہری معنی سے یہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ خواہ تشریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہو اسوا میں آپ کے اوراق مسئلہ کو واپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ رہ گیا ہے جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔

آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی عمدگی کی اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پور می اردو عدالتہا صوفیہ
جناب مخدومی مکرمی جامع فضائل و کمالات دام مجدم
تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ ٹنکس گورین رہ کر ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب کو تمام کر کے چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریر لکھ کے پیش کروں گا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہ
تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی ہیئت ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نا فضول ہے۔ اور گہٹانے میں اصل مطلب فوت ہوتا ہے اس سالہ کو دیکھ کر میرا بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔ اسکی تقریر بہتجا ہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامرہ نمبرین شمارہ خبابجہ لانا مولو حکیم دیکھیں احصا
سکندر پوری صانہ اللہ تعالیٰ عن الشرح المعنوی والصورہ

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید
گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثرِ سماواتِ عظیم و شانِ کبریائی پر پڑتا ہے کوئی خاص
العقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے جہت و لوازم جہت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال
حق تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قایل ہو کے درپے ثبوتِ لوازم جہت ہے۔ کوئی
مالیخولیائی خداوندِ قدس کے نسبتِ امکانِ کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے
مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے نوکرِ دم بہرگادیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان
کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامۃ زمانہ صوفی باصفاء مولوی
حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الوہاب نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہر سالہ تحریر
فرمایا ہے قابلِ دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو بہانہ تکٹ لکھا حسب عقیدہ
سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیطر سالہ لکھنا خبابِ ممدوح ہی کا کام ہے۔
اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے
وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلوں میں بٹھایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و
حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطفِ عیم سے اس محنت کو مقبول
فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہنچائے۔ اور مصنف کو اجرِ خیر
عطا کرے آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ لہ و لوالدیہ

چہ جربستہ رقم قال اقولست مقام غور ار باب عقول است۔

<p>اگر عقل سلیمت یا ور آید بود هر چند پیچیده مسائل بهر قاشق و قاشق شافی است مولف علم دین را نور عین است چه ممکن بود این تردید بے عیب تقصیب چه دانش را حجاب است بسط از هر چهل شام و ده علی است یکس را اگر رسد از غیب تا میسر بشوی توحید کامل را چه طالب نهی بر طاق نیسان اگر تقصیب کند عقل سلیم را بستگی دل تو چون کند از سلیم آنرا که این دولت نصیب تو خدا کرد</p>	<p>ترا قول مولف باور آید خوشا حل شدین پس پایل بر است منکرین الزام کافی است عزیز از جان من صفه حسن است بنود گزین تا میسر از غیب اگر از انصاف یعنی الاجاب است و نه چهل مرکب یا علی است شناسد مغرور آن هر توحید شود تفسیر به تشبیه و اب کنی توحید با و نه تعجب کنی غور صحیح آن را پذیری تو منت کن خدای حل نشان را ترا توحید کامل او عطا کرد</p>
<p>رتبه نزد حاتم خاطر گهر بار بدیهی سال او ایضاح الاسرار ۱۳۱۴</p>	

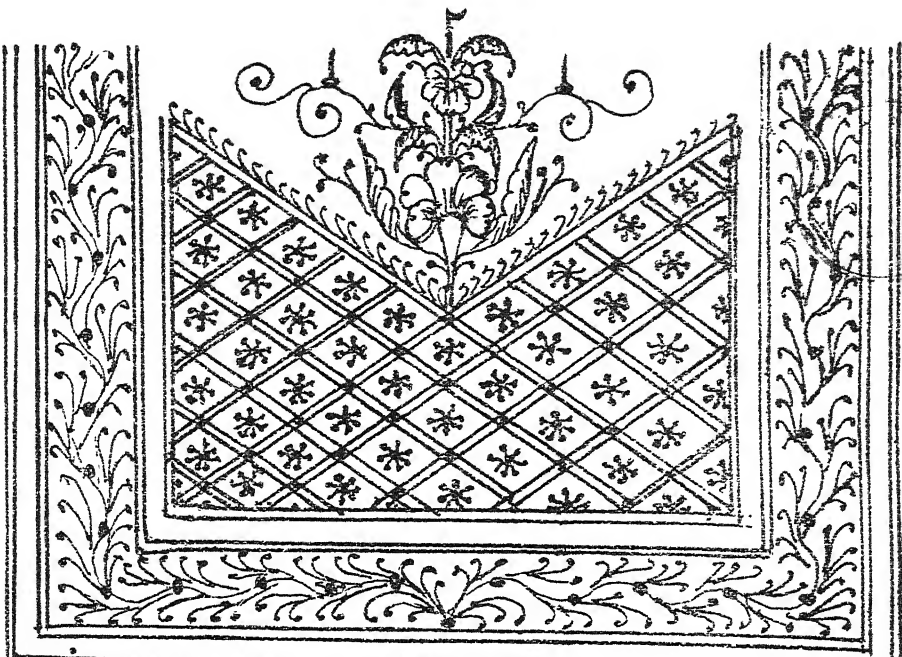
الآن به فيكون له النعماء والنعائم
فأما في قولك ما شأنته الفقه تارة

أحمد شاهين سارا نادر از بربرين طهرانيان بنسب المستنير

توجيه التزكية
تكملة
التزكية في التشبه

مصنفه محمد صدر حسين صقل الله عن قلبه الرين در مطبعه مخزنه سارا و طبعه

بِعَاقِبِهِ اللَّهُ سَمِعَ مَنْ يَقُولُ إِنَّ رَبَّ
قَمَانًا قَالُوا لَئِنْ عَلِمْنَا مِنْ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله نستعينه ونصلی و نسلم علی حبیبہ وآلہ وصحبہ اجمعین
 بعد حمد و صلوٰۃ بندہ مملو الشین محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الیرین ابن حاجی مولوی
 محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امداد الہی - میوری - عرض کرتا ہے
 کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۳۱ھ ہجری نبوی کو جب میں مستقر تھا وہی لنگور سے
 بہ تقریب دورہ بمقام شورا پور پہونچا تو مولوی محمد عبدالقادر صاحب پیارم ٹٹی کے
 چند رسالے یعنی فائدہ جدیدہ اور المقالة المفسیہ فضلا المجسمہ اور رسالہ نصرت
 بر مجسم عنید اور تندیب المبتری فی قولہ البتری عن افتراء المنقری اور تعویہ ایمان
 از آسیب نایابان شیطان وغیرہ می کے نظر سے گزرے۔

مولوی صاحب صوفی نے ان جملہ سالون میں صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہ کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش الفضالی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی ہے۔ ثانیاً یہ کہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت علمی ہے ذاتی نہیں بلکہ اس فوقیت الفضالی کے منکر اور قسرت و معیت ذاتی کے مفر کو کافر ٹھہرنے میں نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اس بارہ میں کچھ میں عرض کروں اولاً میں مولوی صاحب کی اوس لیاقت و فضیلت کو قبول کرتا ہوں جسکا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے اور اس کے ساتھ میں اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہوں اور اس امر کے اظہار سے میری یہ غرض ہے کہ اوں ہر دو امور مسلمہ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں جو کچھ میں اپنا عقیدہ بیان کروں گا اور اوسکا ثبوت دوں گا اوس سے کی طرح کی نکتہ چینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت مقصود نہیں ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اس قدر ہے کہ ان جملہ دلائل کو میرے بغور ملاحظہ فرمائیں بعد پھر اختیار ہے کہ چاہیں اسکو قبول فرما دیں یا انکار کریں۔

میں سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہوں کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہ غرض نہیں ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قائم ہو یا باہمی رد و قبح کی سلسلہ منبانی کی جائے اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ دیکھا

مگر افسوس ہے کہ مجھ میں وہ جوش و خروش ہی نہیں ہے جو مکر میں مولوی صاحب کے خدمت میں کچھ عرض کر سکوں کیونکہ اولاً تو مجھ میں نہ وہ مادہ اور نہ اس کا سوا دُعا یا ملازمت کی پابندی اور اشتغال دینیہ سے اس قدر کم خدمت ہوں کہ جعفر میں اس وقت لکھ رہا ہوں وہ خود میں اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کر رہا ہوں۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسائل مثل ضبہ شہیدہ وغیرہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنوں پر جاری کر کے عدم جواز کے ثبوت میں اور بھی کچھ رسالے لکھے ہیں گواہوں تمام رسالوں کے دیکھنے کل مجھے اتفاق ہوا مگر بعض رسائل میں جعفر دلائل اپنے مقابل کے جواب میں انہوں نے بیان فرمایا ہے اس کے ساتھ ہی اتفاق ہے چنانچہ میں نے ہی ایک رسالہ التثبیہ فی التثبیہ لکھا ہے جس میں اکثر وہی بحثیں ہیں جن کے رد کرنا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسائل میں فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اس لئے کہ جسے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کو جسم نہیں ہے لہذا اس کو مکان کی حاجت نہیں ان شاء اللہ لغنی عن العالمین جن کو کون نے ثناء اللہ فوق ذلک سے حق سبحانہ تعالیٰ کو بالذات فوق عرش ٹھہرا کر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وھو مکانہ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹھہرایا ہے اوسکی مخالفت میں جو لوگ انکار
 ساتھ ہی مجھے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور لامکان کے
 ثبوت پر بہت قوی دلائل نقلیہ و برہان عقلیہ موجود ہیں بلکہ بقول مولوی صاحب جن
 دلائل سے انہوں نے خداوند تعالیٰ کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے
 اوہ نہیں دلائل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب دراونے
 مقابل کے مناظرہ میں اکتیرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معرض بحث میں رہتا ہے
 یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے
 ساتھ اتفاق ہے اور صرف اوسکی کیفیت اتصال و انفصال میں اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اپنا مقابل
 الرحمن علی العرش استوی یا ثلہ فوق ذلک سو استقرار مکانی یا فوقیت انصالی مراد لینا
 چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اپنے ایک فوق عرش پر متروک حاس ہونا لازم
 آئے جو یہ بے لوازمات ہے۔ لہذا مولوی صاحب اس فوقیت انصالی کی جو لازم
 مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کو انصالی ثابت کرنے میں
 اور فرماتے ہیں کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہیں ایک فوق انصالی عرش سے لگے رہنے کی
 دوسرے فوق انصالی جو اس عرش سے جدا اور پرے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا
 ماخذ چراغ ہدایت کا یہ قول بتلاتے ہیں کہ لفظ فوق کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے
 ایک تو جہت کے معنی میں جو اوپر کا جہت ہے مقابلے میں تحت کے یہ معنی خدا علی العرش
 بہ نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو سکے
 احاطہ کرے اور کیا محدود و محاط و مفرد ہو جاوے قل اللہ عن ذلک علو کبریا

دوسرے برتر کے معنی میں یعنی بالاتر داخل مہا بن رہنا الخ۔ نظر بران مولوی صاحب نے یہ
دعویٰ کیا ہے کہ جہاں حدیثوں وغیرہ میں اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش
ایک ہے وہ فوق الفضالی کے معنی سے ہی آیا ہے۔ انتہا۔

بیان اولیہ امر تحقیق طلب ہے کہ آیا یہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو معنی

ایک الفضالی دوسری انفصالی کہاں تک صحیح ہے کیونکہ یہاں مولوی صاحب نے

لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال دو ہی کیفیت کے ساتھ صر کر ڈالا ہے اور یہ

صر جہاں پر ایک کے جس قول سے اخذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی ناعد سے سبک

ہے کیونکہ صاحب پرانے ہی کے ایک معنی لفظ فوق کو جہت کے معنی میں بیان کیا ہے

جو تخت و بالاد و مکانوں کے باہمی مقابلہ میں پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے

ہیں دوسرے معنی فرق کے برتر لایا ہے جس میں جہت و مکان پایا نہیں جاتا جسکو دوسرے

لفظوں میں فوقیت ربی کہتے ہیں چنانچہ امام غزالی الجوامع العوام کے پانچویں و طیف میں

فرقہ میں فائدہ ان ظہری وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیۃ المسکان

او فوقیۃ الرتبۃ و لا یحل فوقیۃ المسکان لمعرفۃ التقادیس فلم یبق الا فوقیۃ

الرتبۃ کما یقال السید فوق العبد و الزوج فوق الزوجۃ و السلطان

فوق الوزیر فاللہ فوق عبادہ بهذا المعنی و هذا کالمقطوع بہ فی لفظ الفوق و

انہ لا یستعمل فی لسان العرب الا فی حدیث المعنیین عامس ترجمہ اسکا یہ ہے

کہ وضع لفظ سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں فوقیت مکان یا فوقیت

رتبہ۔ بلاشبہ حق تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو

اب فوقیت ربی ہے باقی وثابت رہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ آفا خدام سے فوق ہر

اور شوہر بیوی پر فوقیت رکھتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے بندوں پر فوق اسی معنی سے ہے اور لفظ فوق میں گویا یہ معنی قطعی اور یقینی ہوئے اور زبان عربی میں فوق انہیں دو معنوں میں استعمال ہے فقط۔

بیان بالا سے متحقق ہوا کہ لفظ فوق کے دو ہی معنی ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت ربی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتیں ہیں یا الفضالی ہوگی یا الفضالی اور فوقیت الفضالی جسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہیں اسی معنی کی برد سے مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ سے فوقیت الفضالی علی العرش کی لغوی کی ہے کیونکہ اس فوقیت الفضالی کی صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر مستقر یا اؤ کے ساتھ ماس لازم آتا ہے اور یہ بے لوازم جسمیہ میں تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً اور فوقیت الفضالی جسے کہ بتا رہے اور آسمان ہے یا آسمانوں پر عرش ہے لیکن مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرنے میں حالانکہ یہ فوقیت ہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی میں انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعاً لشداداً سے جو نکالا ہے یا حدیث و السماء التي فوقہا سے استدلال کیا ہے یہ خود مکانی فوقیت اور جسی انفصال کی مثالیں ہیں جنہیں جہت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اسکی فوقیت ذاتی ان اجسام کے ذوات اور اسکی فوقیت سے جنہیں جہت و فصل و بعد مکانی پایا جاتا ہے منز و معر ہے۔

۱۱، مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالیٰ کے نسبتاً تواضع و ال و ہر وہ وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کیے ہیں کیونکہ یہ معنی ہی جسمی کیفیت سے

متصف ہیں تو پھر نہ معلوم ہو کہ مولوی صاحب موصوفے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق حسین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ ہیں کہے جائیں سمجھا اور درکار کہا حالانکہ یہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے تشابہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ براء الامالی میں سے و رب العرش فوق العرش لکن کے تحت میں یہ لکھا ہے کہ و کذا اھل ماورد من الایات والاحادیث المشابہات من ذکر الید والعین والوجه ونحوھا من الصفات ومنہ لفظ الفوق انتہا اور بطرح امام بیہقی رضی اللہ علیہ نے ابنی تفسیر القان کے ۳۴ نوع فصل تشابہات صفات میں ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و معیت وغیرہ صفات تشابہات ہیں فقط الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانوں کے درمیان ہی محقق ہوگی اور مکان جسم کا لازم ہے لہذا فصل وجہ مکانی دو جسموں کے ہی درمیان ہلے جائیگے حالانکہ مولوی صاحب اوس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسمیہ کی نفی کرتے ہیں اور اوس ذات غیبیہ محدود کو لامکانی بھی ٹھہراتے ہیں اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل جسم مکانی بھی ثابت کرتے ہیں۔

(۲) تا وقتیکہ حق سبحانہ تعالیٰ سے فصل و بعد مکانی کی کبھی نفی ہو تو پھر عرش برحق سبحانہ تعالیٰ کی صرف فوقیت انفصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہیں ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی میں داخل ہے اسلئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر میں نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے مسافت یعنی فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح میں ملا علی قاری نے نفی کی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے نسبت اتصال و نسبت الفضال کی اور کہلے ابن حجر

تفسیر میں اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے تحفہ میں اللہ تعالیٰ سے نفی کیا ہے اجماع امت نے اتصال بالعالم یعنی عالم سے لگے رہنے کی اور انفصال عن العالم یعنی عالم سے جدا اور پرے رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی کے مکتوب (۱۴۱) جلد سیوم میں نہیں ہے اتصال بالانفصال کی گنجائش بارگاہ آتی میں چنانچہ اصل از قرآن آئیدہ بر محل نقل کئے جاوینگے۔

(۳) پس اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کو عرش کے چوتے ٹہر اور عرش و لامکان کے درمیان فصل کا ثابت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اس ذات لامکانی (خدا) اور مکان (عرش) کے فی باہین فصل و مسافت مکانی اور بدوقت ثابت ہوگی کہ لامکان کو بھی قائم مقام مکان فرض کر لین یعنی جتنا عرش کو تحت اور اس کے متقابل اوپر کے جہت میں لامکان نام کی کوئی جگہ نہ ٹھہر لیں تب تک ان دونوں کے درمیان فصل و مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو عدد سے محدود ہوتا ہے اور یہی مکانی خاصیت ہے کہ نہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان ہی مکان ہو جائیگا کیونکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اوپر کے جہت کی حد لامکان ٹھہر جائیگا اس لامکان میں حد و جہت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی ان ہی کہلاو گی لان الجذا یعنی الطرفا والنهاية و فیما من خواص المقادیر۔ یعنی اس لئے کہ حد بمعنی طرفة و نہایت کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل الله تعالى و علی الاولیاء کم ان تمثلوا یعنی اپنے عقول سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہیوں سے اس کی حد کو احرام کرنے کا ایک عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جائے۔

قوان دونوں کے درمیان فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہ جگہ عرش و مکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہو جاوے گا اور اس مکان کے متصل لامکان کو مانا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالیٰ کی وہی فوقیت انصافی اس مکان کے ساتھ ثابت ہو جائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر یہ کہا جائے کہ لامکان میں مکانیت ہی نہیں ہے تو یہ جہت و فصل

و بعد مکانی بھی ثابت ہوگا تو اس لامکان سے فوقیت انصافی و انصافی مکان کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانوں کے خلوت کے

ساتھ ہی فصل و بعد و جہت مکانی بھی مخلوق ہو جائے گی کیونکہ فصل و بعد و جہت

و غیرہ یہ سب اوصاف جو خواص و لوازم جسمیں دو مکانوں کے مابین نسبتوں کے

نام ہیں اور یہ نسبتیں دو مکانوں و دو جسموں کے مقابلہ ہی میں قائم ہوتی ہیں

(۶) مولوی صاحب عمدة المقالات میں فرماتے ہیں جبکہ حاصل یہ ہے کہ حق سبحانہ

کی ذات مطلق سے تخریز و جہت کی نفی کرتا حق سبحانہ تو اس کے فوق عرش و لامکان میں

ہوئیگی نہ انی نہیں ہے کیونکہ لامکان میں تخریز و جہت نہیں ہے انہی میں کیا یہ قول

مولوی صاحب کا اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ لامکان میں جہت انصافی

کی نسبت مکانی کو داخل نہیں لیکن مولوی صاحب نے اس ذات مطلق کو ایسا

فرمائی کہ لامکان میں مفید کر دیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے

اور مرکز عرش کو دور و دراز فاصلہ سے دائرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو یہ ہے

کہ ایسے لامکان میں جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارض

کے مقابلہ میں جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اس طرح جہت تحت عرش کے

مقابلہ میں لامکان بہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان میں جہت کی ثابت ہوگی کیونکہ یہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کر دی ہوگی تو تجر لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان میں جہت و تجر پایا گیا تو دراصل یہ لامکان - مکان ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس قدر مکان و تجر جہت سے منزہ و مقدس ہے۔

(۷) اگر اللہ تعالیٰ کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عمار کا بھی فوق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ قبل از خلق کے ہی سہاگہ عالمین تہا اور پیدا کیا عرش کو بانی پر پس اس صورت میں لامکان کے تحت میں ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث میں مائتہ ہوا واقع ہے۔

(۸) در صورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکان میں عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو واللہ من ورائہم محیط کا پہر کیا معنی ہوگا تفسیر عزیزی میں اسکی تفسیر یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ از پیش و پس ایشان محیط است یعنی اللہ تعالیٰ دن کافرون کے آگے اور پیچھے سے احاطہ کیا ہوا ہے (تفسیر کبیر میں بھی یہی معنی ہیں) پس اس صورت میں لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ہر کیونکہ دن کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات اونکے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے یا اگر یہ کہ عرش زمین کے اطراف بعدو مسافت کے ساتھ محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پاک لامکان میں ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سہل کے گول ہوگی چونکہ عرش و سہا اس کر دی شان احاطت کی وجہ سے مکان کہلانے میں تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کا کرہ بھی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت کی شان بھی کرو ہی ہو جاوے گی
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

(۹) یا اگر ذاتِ مطہر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوق عرش لامکان میں ہی مقید ہے تو
پھر علی الارض موسیٰ علی نبیا وعلیہم السلام کو یا موسیٰ انا اناللہ سرب العالمین کہنا
اور عرش پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دینی قتل کی کا واقع ہونا غیر صحیح
اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت و احاطت و اطلاقیات
ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب غزیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی
واقع ہے تو حدیث صحیح فحو عندہ فوق العرش متفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم مولوی
ثابت ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ
کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہ فوقیت اور قرب اللہ تعالیٰ کی عرش اور لوح محفوظ
کے ساتھ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع رات ہے لیکن مولوی صاحب نے
اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش پر بقویت الفضالی لامکان میں مانا ہے تو بمصدق اس
حدیث کے لوح محفوظ کو بھی لامکان میں مانا پڑیگا اور یہ خلاف دعویٰ ہوگا یا اگر عرش پر
لوح محفوظ کی فوقیت کو انضالی اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت کو انفصالی فرض کریں تو یہ
تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل اس پر قائم نہ ہو سکیگی اور اس تاویل کے بعد
بھی تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہ ہو سکیگی کیونکہ انضالی و انفصالی یہ دونوں فوقیت
مکانی ہیں قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالیٰ اور لوح محفوظ کی فوقیت کو انفصالی و انضالی
فرض کریں تو یہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا متافی ہوگا اور قیاس جو لفظ کے سنافی

منافی ہے صحیح ہوگا۔

(۱۱) اور نیز حدیث شیخ اوعال و حدیث دلولو انکو و لیتیم سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکان کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث ولومین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین سے آسمان اور پہرہ ایک آسمان سے دوسرے آسمانوں بیان تک ساتوں آسمانوں اور عرش کے فیما بین مکانوں کے فاصلہ کو بتفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہیں آیا ہے علیٰ ہذا حدیث اوعال میں بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات مساوات کی فوقیت الفضالی کا ذکر آیا ہے اور بالاس عرش ثلثہ اللہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاس عرش کو مئی مکان نہیں ہے کیونکہ اگر عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونوں حدیثوں میں ہوتا جیسا کہ تخت عرش کے مکانوں کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش تک کے مکانوں کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کر کے بالاس عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف غم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرمادیا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہیں ہے و الا حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہ باطل ہے کہ اقال البہتجی فی کتاب الاسماء والصفات انہ تعالیٰ لامکان للہ یعنی یہی لئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مکان نہیں ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی قول اللہ عز وجل وجہ یومئذناضرة الی ربہا ناظرۃ قال ینظرن

اکی بر بھلا کیفیت و لا حلا محلا و لا صفة معلومة اخرجه ابن
 مردويه کذا فی تفسير الدر المنثور یعنی ابن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قول میں اللہ تعالیٰ کے کتنے موندہ اس دن تازہ ہونگے
 جو دیکھنے والے ہیں طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکھنے کے اپنے رب کو بلا کیفیت کے
 اور بغیر حد کے جو محدود کرے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر اخراج کیا اس حدیث کو
 ابن مردویہ نے اور سہ طرح ہے تفسیر در المنثور میں انتہی پس اس حدیث کے ثابت
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان فضل مکانی بہن ہے دران حالیکہ اللہ تعالیٰ
 عرش کے اوپر لا مکان میں ہوا اور اس لا مکان اور عرش کے درمیان انفضال
 مکانی فرض کریں تو اس ذات مطلق کو حد لازم آجائگی اور ذات مطلق بجہت
 فوقیت انفصالی محدود ہو جائیگی اور یہ فی الغیب ہے اس حدیث کے کہ جس سے
 اس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہو جاتی ہے کما قال
 القرطبی فی التذکرۃ تعلیل الرویۃ جہۃ الفوق خرق الاجماع اهل السنة
 من الحدیثین والفقہاء وغیرہم بان اللہ تعالیٰ میری لا فی مکان ولا
 علی جہۃ من مقابله او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بین الراء والمرئی
 یعنی جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ میں۔ یعنی کنار رویت کا جہت فوق میں انفضال
 یا اتصال توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو حسین محدثین و فقہاء وغیرہم میں کہ بلاشبہ
 اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی بہن ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے
 ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکھنے والے و خدا کے اتہا پس
 اس مسافت درمیان رای و مرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہو گئی۔

وقال السهيلي لا يستحيل وصفه تعالى بالثبوت على معنى الذي يليق بجلاله
 لا على المعنى الذي يسبق الى الفهم من التخليل الذي يليق الى التثنية
 یعنی کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اس تعالیٰ کا ایسے معنی کے
 ساتھ جو یاقین ہوں اس کے جلال کے نہ ایسے معنی کے ساتھ جو ثابت کے طور پر
 فہم کے معنی محدود ہونے کے جو ہو نیچے ہیں ثبوت کو انتہی پس اس واسطے کہ ہم
 فوقیت انفصالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت حد و تثبوت
 لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سرائے یہود کے بھی آنہ
 وتعالى عن تكيف من زعم ان الحناء محمد وقد جعل الخلق المعبود ومن
 ذكر ان الاماكن به تحيط لزم منه الخيرة والتخليل بل هو المحيط بكل مكان الخ
 یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے اس شخص کے جو علم کے
 اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنی خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ بخلاف
 معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا کہ مکان اسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی
 اسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ اخرج کیا اسکو ابو نعیم نے
 حلیۃ الاولیاء میں محمد بن یحییٰ سے اور اسے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد مقتوی
 سے جہت مکان کی نفی ہو جاتی ہے اور قابل جہت کی جمالت اور اپنے خالق کی عدم
 معرفت ثابت ہوتی ہے وروی البیهقی فی کتاب الاسماء عن ابی داود وقال کان
 سفیان الثوری وشعبة وحماد بن زید وحماد بن سلمة وشريك وابوعوانة
 لا یحدون ولا یشبہون ولا یملون الخ وقال ابوداؤد هو قولنا یعنی روایت
 کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداؤد سے کہا کہ نھے سفیان الثوری اور شعبہ

حماد بن زید اور حماد بن سنان اور شریک اور ابو عوانہ ہنین حد کرتے اور نہ تشبیہ دیتے اور
 نہ تمثیل دیتے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے ہی قول ہے ہمارا لفظ بس ان حضرات سلف
 صالح کا ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے حد کی تنزیہ کرنا دلائل کے ساتھ ہے جہت فوقیت الفضالی و
 انفصالی دونوں کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور رسالہ
 وصیت میں کہا ہے انا ابوعبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے من حصرا لله تعالى
 في الجهة الفوقية او السنية فلا تكفر یعنی جسے حصر کیا خدا کو جہت فوق یا سمت کے
 بہ تحقیق مردہ کا شرعاً فوت ہو جائے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور
 مکان جسم کا لازم ہے اور محققین حنیفہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ میں
 کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم
 کے یہ ہے تعالیٰ عنہ وجل عن الحد والغايات یعنی برزخ اللہ بزرگ
 حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام
 ابن ہمام نے مسایرہ میں انہ تعالیٰ لیس تختص بالجهة یعنی بہ تحقیق وہ تعالیٰ ہنین
 مختص ہے کسی جہت کے ساتھ جس سے ثابت ہوا کہ اس ذات پاک کے لئے فوقیت
 انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نفی نے غرہ العقاید میں کہا ہے کہ
 و لیس بذی جهة یعنی ہنین ہے وہ جہت والا اور محققین مالکیہ سے ابن فورک نے
 کہا ان الله تعالى ليس بجسم ولا جهة ولا محدود یعنی بیشک اللہ تعالیٰ ہنین
 ہے جسم اور جہت میں ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید میں
 اپنے لئے ولو يقل بالجهة من اهل السنة واما قال طائفة من المبدعة وهم المشوية
 والكرامية یعنی ہنین کہا جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ بدعتی اور

وہ حشویہ اور کرامیہ میں اور دسویں مالکی نے حاشیہ میں ام البرہین کے کہا ہے کہ
 قوله او یكون هو فی جهة للجرم بان یكون عن مبین الجرم كالعرش مثلاً او سمالة
 او فوقه او تحته او امامه او خلفه لان الحلول فی الجهات لا یعلم الا للجرم
 فلما ذكر استحالة الجرمية علیه نقل فی ذكر استحالة لوازمها وقال وكذا
 یستحل الحلول فی المكان لا علی الله وامر بان یكون فوق العرش او فی السماء
 یعنی قول: اور کہا یہ ہے کہ ہووے وہ جہت میں کسی جرم کے اس طرح پر کہ ہووے
 یہ ہے طرف سے مثلاً عرش کے یا بائیں طرف اس کے یا اوپر اور نیچے اس کے یا آگے
 اور پیچھے اس کے اس واسطے کہ حلول جہات میں نہیں سمجھا جاتا مگر واسطے جرم کے پس
 جبکہ ذکر کیا محال ہو یا جرم کا یعنی جسم کا اوپر اللہ تعالیٰ کے تو ذکر کیا محال ہو یا لازم
 جسمیت کا اور کہا اس طرح محال ہے حلول مکان میں نہ دوا می اس طرح کہ ہووے عرش کے
 اوپر یا آسمان میں انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت
 عرش و سما و بر الفضالی یا انفصالی نہیں ہے کیونکہ یہ تمام خواص جہی ہیں و تحقیق
 خافیہ سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں و هو تعالیٰ عن الجهة
 یعنی اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوابع الانوار میں کہا ہے کہ ولا
 فی جهة و جابر یعنی نہیں ہے جہت و جبر یعنی مکان میں اور طبری نے حاشیہ
 مشکوٰۃ میں کہا ہے کہ و هو تعالیٰ منزہ عن الجهة و المكان یعنی وہ تعالیٰ
 منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا و ھیں بجهة و مكان
 یعنی اور نہیں ہے جہت و مكان میں اور مقلانی نے شرح بخاری میں
 کہا ہے کہ ذات الله تعالیٰ منزہ عن المكان و الجهة یعنی ذات اللہ تعالیٰ

کی منزہ ہے مکان و جہت سے اور امام نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ فانه تعالى
منزه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات الخلق يعني الله تعالى
پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے۔

اور کہا ہے امام غزالی نے اجاب میں انہ لیس مختصا بجهة ولا متقرا علی اندکان
یعنی بے تحقیق وہ خاص نہیں ہے کسی جہت میں (جس سے خصوصیت فوقیت انصالی کی
نفی ہوگی) اور نہ ٹہرا ہوا ہے مکان پر اس سے فوقیت انصالی کی بھی نفی ہوگئی) اور کہا
امام فخر الدین رازی نے اربعین میں و اما کل من سوا هو فهو متفقون علی اثبات
ذاتہ منزه عن اختصاص الخیر والجهة یعنی جو لوگ کہ سوائے کرامیہ کے ہیں
دو ب متفق ہیں اور بڑا ہونے کے اسات کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے
مکان و جہت کے (اس قول سے بھی تخصیص محصر جہت فوقیت کی خواہ وہ انصالی ہو یا انصالی
باطل ٹہری) اور کہا ہے ابن ابی یعلی الفراء الحنبلی نے طبقات میں اپنے باپ سے و كلما
ينفع في الخواطر من حد او تشبيه او كيف قاله سبحانه وتعالى عن ذلك یعنی
جو کچھ کہ گزرے دلوں میں حد و تشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اس سے
اور محققین صوفیہ سے شیخ محی الدین عربی نے فتوحات مکیہ میں کہا کہ مقدس عن الجهات الاقطار
یعنی پاک ہے جہتوں اور طرفوں سے اور امام ربانی شیخ عقیف الدین ایلیافعی نے لکھن
میں کہا ہے کہ تعالیٰ عن الجهات والاقطار والحدود یعنی برتر ہے جہتوں اور
طرفوں اور حدود سے اور ابو عثمان الغبرلی نے کہا ہے کہ لیس لذنات الله تعالیٰ
امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا ميمنة ولا ميسرة لجلال یعنی نہیں ہے
واسطے ذات اللہ تعالیٰ کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائیں و نہ بائیں

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (۶۷) مکتوب میں لکھا ہے کہ زمان و مکان وجہت را در
حضرت اولیٰ تعالیٰ گنجائش نیست این همه خلوق او بند اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ
جل الواحد المعروف ان تقبل الخلود یعنی پاک ہے واحد معروف قبول کرنے
سے جہات کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کو محدود کر دیا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے
حقانہ فارسی میں کہا ہے او پاک است از حد و تجدد و جمیع وجوہ تدریج و تدریج نہ جسم نہ در حیرت و نہ
در جہت اشارہ کر رہے ہیں سو او باین جا و آنجا صحیح نمیشود بر و حرکت و انتقال و تبدل و زادت و نقصان و
انہما اور مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تصحیح میں کہا ہے کہ حق سبحانہ قادر امکان نیست اور اچھے از حق فزون
مستغنی از کمترین است نہی اہل سنت انہما اور عوارض کثرت میں حسن نقصانے ریاض التواضع میں کر کیا ہے
وصفا میں انشا کلمت فملت القوال و انفصال المقارن طول و فروع و دخل و تفرع و ال و منہل و انتقال و فروع و انشا کلمت
ہیں ان جملہ احادیث و اقوال سلف صالحین و آئمہ دین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین
و صوفیہ محققین نے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک جہت سے مطلقا اور فوقیت
القالی و انفصالی سے خاصا پاک و منزہ ہے اور اس ذات علیٰ کی نسبت فوقیت
انفصالی کی قید و تعین خلاف عقیدہ مسلمہ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین گنجی النجاشی
نزیل نابلس نے قول الحلی میں لکھا ہے کہ اجمع اہل القبلة ان اثبات الذات للباری
بمعانہ انما هو اثبات وجودہ اثبات تخیل و یل و کیفیہ یعنی جمع ہوے ہیں اہل قبلہ
اسباب پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہیں کہ وہ ثبوت وجود
نہیں ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور یہ کہا ہے انہوں نے و اثبات الجہۃ بداعیہ
بلا شک یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ادخار وہ فوقیت انفصالی ہو یا القضا
ثابت کرنا بلاتکبد ہے انتہی کیونکہ زمانہ غیر القرون میں کسی نے حق سبحانہ تعالیٰ کے

نسبت الفضالی یا الفضالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت و مکان ہے
 نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے کہ ولا ینکون بینہ تعالٰی و
 بین خلقہ مسافة یعنی نہیں ہے درمیان اللہ تعالٰی اور درمیان او کے مخلوق کے
 مسافت اور ابن نور کے یہ کہا ہے کہ واما الفوقیۃ بالمسافة والمکان فحال فی
 وصفہ یعنی ذات حق بجانہ تعالٰی کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفضالی ہے
 اور مکان محال ہے او کے وصف میں کیونکہ فصل و مسافت وصف مکان ہیں
 لہذا لا مکان میں جہت و مسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات
 میں قرب الہی کی معنی میں حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافة بین العبد و بینہ
 یعنی خالق و مخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنی مسافت نہیں ہے و قال
 الثعلبی فی تفسیرہ و هو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدبیر والقوۃ والقدرۃ
 لا بالمسافة والمکان والجهة یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں العلی الرفیع کی یہ معنی گئی
 بلند و برتر ہے او پر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قوت اور قدرت کے ساتھ اور نہیں
 ہے یہ علو ساتھ مسافت اور مکان و جہت کے انتہی پس جبکہ اس ذات مطلقہ
 جہت و مسافت مکانی کی نفی ہو گئی تو اسکی فوقیت ربی و احاطت ذاتی ثابت ہوئی
 اور اس فوقیت و احاطت ذاتی کے ساتھ ہی صفات علم و قدرت و غیرہ کی احاطت
 بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب میں کہا ہے کہ اجمل
 اہل سنت کا اسبات پر سوا ہے کہ اللہ تعالٰی کی رویت میں جہت و مسافت درمیان
 بندہ اور خدا کے نہیں ہے یہ اصل قول ابھی اوپر گزر چکا اور امام غزالی نے اجار
 میں کہا ہے کہ هو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم الشرع فوقیۃ

لا تزيده قرأاً إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعداً عن الأرض والسماء
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے
 دور ہے اور نہ کہیں عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اس کے نیچے سے
 دور ہونے سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گئی اور طاعلی قاری نے
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ ہر ذی شئ فوقیہ لا تزیده بعداً ایسے وہ ہر
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ ترنی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابوطاہر قزوینی نے کہا ہے
 کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گدرا
 اور یہ فوقیت مہاین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے ہی تخت پر
 اصول کے فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمان کی نہیں ہے مگر بالجمہ
 والمكان وقال السيد النعمان البغدادي في جلاء العینین فهو سبحانه مستوعب العرش
 مع غناه عنه وحملت قدرته العرش وحملته بعدد ماسة له وافضل مسافة
 بنیہ تعالیٰ وبنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس
 وہ خدا پاکستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے
 اسکی قدرت عرش اور عالمان عرش کو بغیر چہونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

لا تزدیکہ قرۃ البالی العرش والسماء کما لا تزدیکہ بعدا عن الارض والسماء
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے
 دور ہے اور ہر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہے اور زمین اور اس کے نیچے سے
 دور ہے اس سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گئی اور طاعلی فارسی سے
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ فوق ہے کل شیء فوقیۃ لا تغریبہ بعدا یعنی وہ ہر
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابوطاہر قزوینی نے کہا ہے
 کہ خالق کا رقبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت برتری ہے جیسا اوپر گدرا
 اور یہ فوقیت مہاں ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے تخت پر
 اسو سے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجنہ
 والکمان وقال السید اعنان البغدادی فی جلاء العینین فهو لیجانہ مستوعی العرش
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملته بعدا مہاسۃ لہو افضل مضافۃ
 بنیہ تعالیٰ و بنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس
 وہ خدا پاکستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے
 اسکی قدرت عرش اور مالم ان عرش کو بغیر چھوٹے اور بغیر الفضال مسالت در میان
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل و صراحت کے ساتھ نفی ہو گئی الحمد للہ
 علی ذلک - واضح باد کہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین مجتہدین
 نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے جہت و عدد و مکان کی نفی فرمائی ہے او ان کے
 (۸۰) نام میں نے رسالہ التنبیہ فی التثبیہ میں بتلایا ہے اور ان سے چالیس
 اقوال کو نقل لایا ہے جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے کہ اس کی بحث نہایت مہر کے
 ساتھ وہاں کی گئی ہے

مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت حدیث نہیں لکھا ہے

علیٰ شاید اسکے جواب میں مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سنایا ہے کہ کہیں اس حدیث
 پر استدلال بھی فرمایا ہے حالانکہ ہم استدلال بخیر و جوہ صحیح نہیں ہو سکتا اولاً اس اعتبار سے کہ اسی حدیث میں
 مکانوں کے درمیان فاصلہ کا ذکر ہے خالق و مخلوق کا درمیان فاصلہ نہ کو رہنیں ہے - اگر یہ کہا جاوے
 کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے لہذا عرش و سما کے فاصلہ سے اللہ تعالیٰ کا فاصلہ متبطل ہو سکتا ہے
 تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا استغناء کرنا بعینہ ایسا ہے جیسا کہ صفت
 ساعت یا بھارت کے ثبوت سے اللہ تعالیٰ کے لئے کان یا آنکھ ہونے کا استغناء کرنا اور یہ باطل ہے نہایت
 اس وجہ سے کہ حدیث اوعال میں علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کر نی سے لئے حدیث اوعال میں فوقیت
 علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو میں الارض الفلک فامنا وجودی کا ثبوت ہے پس ان دونوں
 حدیثوں کی باہم تطبیق سے فوقیت و جہت مکانی کی قید کے رفع ہو جاتے ہیں فاصلہ مکانی بھی مرفوع ہو جاتا ہے
 اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے فوی ہے تو ہم کہیں گے کہ دوسرے احادیث صحیحین
 علیہ سے جن سے عموم قرب و معیت ثابت ہوتی ہے ان سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے
 اور نیز جبکہ کلام الہی عموم قرب و معیت پر مطلق ہے تو اس کا محارضہ حدیث اوعال کی
 نہیں کر سکتی - اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت قرآن استواء علی العرش کے
 موافق ہے تو ہم کہیں گے کہ فوقیت کے ثبوت سے استواء ثابت نہیں ہو سکتا کیوں کہ
 فوقیت کے لئے استواء لازم نہیں ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد
 نہیں ہے لہذا قرآن استواء علی العرش کی آیت سے تم اللہ فوقی ذلک کی حدیث کو
 تقویت نہیں پہنچا سکتے و جہات یہ ہے کہ اصل بحث تو فصل و بعد کے ثبوت میں ہے
 لہذا مسئلہ دوسرے کہ صریح صفت کے ثبوت کا ثبوت نصاً یا بقیۃً اس طرح صفت
 بعد کا اطلاق بھی شہدائت کیا جاوے حالانکہ شارع نے اس ذات
 مطلق کو نزدیک کہ بغیر نہیں کہلے یعنی کسی آیت اور حدیث
 میں حق سبحانہ کی ذات مطلق صفت بعد موصوف نہیں ہوئی ہے
 تو پھر فصل و بعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے

اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جس قدر
اقوال کہ مولوی صاحب موصوفے اپنے تائید میں لائے ہیں اور میں پیش
و ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے درمیان فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوس میں فاصلہ
کے قحاکا نام تک نہیں ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی
کو نکالا ہے از انجملہ علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہ قول ہے کہ وہ رب العرش
فوق العرش لکن + بلا وصف التکون و انفصال یعنی مبد کرنے والا عرش کا فوق عرش
کے ہے لیکن بغیر وصف ممکن یعنی مکان بگڑنے و انفصال یعنی گئے رہنے کے اس
قول میں وصف ممکن و انفصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا
ہے اور یہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس میں سولے فوقیت انفصالی کے فوقیت
انفصالی کی نفی نہیں کی ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہاں فوقیت انفصالی کی نفی سے فوقیت
انفصالی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت سے بھی موجب
نہیں ہے درانحالیکہ یہ دونوں جہتیں وہی مکانی ہیں لہذا نفی انفصال کے ساتھ
انفصال کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ قول
عقیدہ ہسمہ و گرامیہ کے رد میں ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا نفوذ مکانی
اور استقرار انفصالی علی العرش کہتے ہیں جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہو جاتی ہے
چنانچہ ماعلی قاری حنفی نے اپنی شرح میں اس بیت کے تحت یہ لکھتے ہیں کہ فیہ رد
على التمامية والجسمية في اثبات الجهة فان العكس ما يثبتون جهة العلوه من
نحو استقرار على العرش والجسمية وهو المشوبة بغيرهون بالا استقرار على العرش

انفقہ ملخصاً یعنی اس میں رد ہے کرامیہ اور مجرمہ کا ثابت کرنے میں جہت کے کیونکہ
کرامیہ ثابت کرنے میں جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنی بغیر فوقیت الفضالی
اور مجرمہ جو وہ حیثیت میں صراحت کرتے ہیں ساتھ استقرار کے عرش پر یعنی بغیر فوقیت
الفضالی انتہی۔

(۲) آراجملہ کیا ہے سعادت کی یہ عبارت ہے کہ وہ فوق عرش است نہ چنانکہ
جسمی فوق جسمی باشد یعنی وہ عرش کے اوپر نہ ایسا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے
اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت الفضالی کا
بخراج اسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا نہ حالانکہ
امام غزالی کے اس قول سے بھی اوں باطل فرقوں کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہو چکا
جنہوں نے عرش کو مکان و قرار گاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ ہیں اور سہبات کو خود مولوی صاحب
بھی تسلیم کر چکے ہیں قطع نظر کے امام غزالی نے یہاں جسمی فوقیت کی جو مسلمہ مکانیت سے
مطلقاً نفی کی ہے اور اس سے بھی فوقیت بین الصالی والفضالی فوقیت دونوں داخل ہیں چنانکہ
بشوت ہم بیشتر دیکھے ہیں اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کر چکے ہیں جس میں
فوقیت مکانی کی نفی کی گئی ہے اور ارجاء العلوم کا یہ قول اندہ لیس مختصاً بحجۃ بھی بتلادیا
گیا ہے جو تخصیص فوقیت الفضالی کا استیصال پوری طرح کر دیتا ہے۔ اور نیز اس جہت
فوقیت الفضالی کی نفی۔ امام صاحب کے اس قول سے بھی بالتصریح ہو جاتی ہے بلکہ
ہم آئندہ احیاء سے نقل کریں گے۔

(۳) آراجملہ امام بیہقی کا یہ قول ہے وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواءه سبحانه
و تعالیٰ ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا ماسة شئ من خلقه

یعنی فی الجملہ واجب ہے کہ بنائے معزز سرخ برائے قلعے کا استوی نہیں ہے وہ سخی
 میں جیسے ہو جائیگا بڑے ہیں سے اور نہ معنی میں فرار پرکھنے کے مکان میں اور نہ لگے
 رہنے کے ساتھ کسی چیز کے اپنے مخلوقات سے انتہی۔ اس قول میں ولا استقرار فی مکان
 ولا ماسد سے فوقیت انصافی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید اسکو مولوی صاحب
 فوقیت انصافی کے تحت پر سند لال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہقی نے حق سبحانہ قلعے
 کی ذات پاک سے حد و جهت و مسافت مکانی کی نفی کر چکے ہیں جس سے فوقیت انصافی
 کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گزر چکے۔

(۴) ادا نجد صاحب رسالہ الانتہائی الاستواء کا یہ قول ہے کہ بل معتقدان طوائف
 اللہ تعالیٰ علی العرش لیس فی ظرف ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما هو فوق
 الامکنۃ یعنی بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ عرش پر ہے نہیں
 ہے وہ کسی ظرف میں اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اسکو کوئی مکان و زمان سوائے اس کے
 نہیں کہ وہ اللہ سب مکانات کے اوپر ہے انتہی۔ شاید یہاں مولوی صاحب نے انما
 هو فوق الامکنۃ سے عرش و لامکان کے درمیان فاصلہ کو نکالا ہے حالانکہ یہ
 بات خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوقیت انصافی کے
 معتقد نہیں ہیں چنانچہ ہم امرائے رسالہ انتہا کے دیکھنے والوں پر ظاہر ہے بلکہ خود
 مولوی صاحب نے ہی رسالہ الاستواء علی الاحتمال میں مولوی وحید الزمان صاحب کائنات
 صمدین حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز لواب صاحب بلافاصلہ کی فوقیت کے
 قائل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہ لکھتے ہیں کہ
 (باوجود اس قول کے بلافاصلہ جو کہا اس سے ہکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے

پس اس صورت میں مولوی عبدالزمان صاحب جو بقول مولوی صاحب فوقیہ صاحب کے
 متبع ہیں فوقیت انصاف اور سب کے لئے عرش کے کعبے کا نام جو کہ ہے ان کے بیان اور ان کے اراد
 و مخلوق کا یہ حدیث سے صرف اس قدر مولوی صاحب نے کہا ہے کہ انصاف سے ان کے اراد
 کیفیت پرشش فوقیہ جمع آگئے ہے۔

(۶-۵) اراخلة امام ابو حنیفہ کے یہ دو قول ہیں کہ فخر بان اللہ فضلہ اعظم العرش استوی
 من غیر ان یكون حاجة الیہ واستقرار علیہ یعنی ہم اقرار کرتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ
 نے عرش پر استوی کیا ہے بغیر اس کے کہ حاجت ہو اور سکون و خیر و عرش کے
 اور بغیر قرار پکڑنے کے عرش پر اپنی اور فلو صا و محتاج الی الجوس والقرار علیہ فقل
 خلق العرش این کا سر بنایا ہے اگر عرش محتاج طرفین سے اور قرار پکڑنے کے اس پر اس کے
 پیدا کرنے عرش کے کہاں تیار ہمارا انتہی۔

بیشک امام صاحب کے ان ہر دو اقوال سے فوقیت انصافی کی جو مستلزم مکانیت ہے نفی
 ہوتی ہے مگر اس سے فوقیت انصافی کیسے ثابت ہو جاوے گی حالانکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
 توفیقہ البرہین خالق و مخلوق کے درمیان سے فاصلہ و مسافت کی نہ صرف نفی کی ہے بلکہ
 رسالہ وصیت میں یہ فرمایا ہے کہ من حصہ اللہ تعالیٰ فی الجہۃ الفوقیۃ والحقیۃ
 فقد کفر یعنی جس نے خدا کے فضل کو سمجھتے ہوئے یا تحت ہر کسے یہ تحقیق وہ کاہل
 پس ان دونوں قول سے بعد و مسافت مکانی کا ثبوت و فوقیت انصافی یا انصافی کی
 تخصیص باطل ٹھہرتی ہے اور کفر پر اس کے دلالت کرتی ہے کیونکہ ان دونوں قسم کی فوقیت
 حصر میں قید و جهت مکانی ثابت ہے۔

(۷) اراخلة حضرت سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کا یہ قول ہے کہ واللہ استواء

لذات علی العرش لا علی المعنی. انقود و الماسۃ کما قال الحسمۃ و الکترامۃ
یعنی وہ استواء اللہ کا استواء ذاتی ہے عرش پر نہ معنی میں۔ بیٹھے اور لگے رہنے
کے ہے جیسا کہ مجسمہ اور کرامیہ نے کہا انتہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت اتصالی
کی نفی ہوتی ہے جو عقیدہ مجسمہ اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت اتصالی سے انفسالی
فوقیت ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ گذر چکا۔

(۸) از انجملہ ابو عبد اللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کو نہ تعلق فی الجہۃ کلوا اجسام
فیہا و هو مما یس للصفیۃ العلیا من العرش و جوز علیہ الحریکۃ و الانتقال یعنی کرامیہ
کہے ہیں اس طرف کہ ہونا اللہ تعالیٰ کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے
جہت میں اور وہ تعلق لگے رہنے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جائز رکھا اس نے
خدا پر حرکت و انتقال کو انتہی اس قول سے اگر چہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ
فوقیت اتصالی علی العرش کی صحت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جائز ہونا
ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت اتصالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا
ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبتیں چار ہیں: اتصال و انفصال و حرکت و سکون
جبکہ بہت مکان کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا
اطلاق فوقیت اتصالی و انفصالی دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ
صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت اتصالی و انفصالی و حرکت و انتقال ہے نفی
ہو جاتی ہے۔

(۹) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ بخون را بیرون و ابرو چون
باید محبت و نامکانی را با در لے مکان باید طلبید یعنی خدا کو عالم کے باہر دھونڈے اور

اوس لامکانی کو سولے عالم کے طلبہ کے فقط یہاں لفظ بیرون اور درار سے
 مولوی صاحب یہہ ہند لال فرماتے ہیں کہ (اس قول سے خداے تعالیٰ عالم
 سے جدا اور پرے یعنی لامکانی رہنا صاف ثابت ہوتا ہے اہم)۔ حاصل اس
 استدلال کا یہ ہے کہ عرش تو مکان ہے اور لفظ درار کے معنی پرے کے
 ہیں تو لامکان عرش سے جدا اور پرے فاصلہ پر ہوا جہاں خداے تعالیٰ کی
 ذات ہے فقط بقول مولوی صاحب جب درارے مکان کا مفہوم لامکان ٹہرتو
 امام ربانی کا دوسرا قول کہ اولیٰ و درار الہی است جسکو خود مولوی صاحب نے
 قول اول کے ساتھ ہی نقل فرمایا ہے اوس لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ ایک
 درار کا مفہوم لامکان ٹہرتو دوسرے درار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اس لامکان
 پر رہنا ثابت ہوا اور نیز امام ربانی جلد سیوم کے مکتوب ۸۹ میں فرماتے ہیں
 کہ اوس سبحانہ تعالیٰ درار الہی است ثم درار الہی یعنی اللہ تعالیٰ درار سے
 بھی پرے ہے پہرا اوس پرے سے بھی پرے ہے فقط امام ربانی کے اس فعل
 سے تو بہترے لامکان ثابت ہو گئے پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات
 پاک کا اوس لامکان میں ہونا ثابت نہیں ہوتا جسکو مولوی صاحب نے درار دابر
 عالم یعنی عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی تجویز فرمایا ہے کیونکہ اگر درار کے معنی میں
 مسافت مکانی فرض کریں تو قولہ تعالیٰ ہن و دایم محیط سے عرش و مساوات کے
 مکانات کے اندر اور زمین کے اوپر ہی لامکان کا ہونا ثابت ہو جائیگا کیونکہ ان
 کفار و کافکھانہ زمین ہے چتر خداے تعالیٰ احاطہ کیا ہو ہے حالانکہ حق سبحانہ
 کے نسبت اس درار کے معنی میں فاصلہ جسمی اور مسافت مکانی نہیں ہے

جیسا کہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۸۵ میں فرمایا ہے
 کہ اولیٰ القلے از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہدایہ است با آنکہ
 دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ اوسبجانہ ادہم
 نزدیکے نزدیک تر است حتیٰ کہ ذات احدیت اوسبجانہ را نزدیک تر می یابیم
 یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے عقول اور فہم اور علموں اور ادراکوں سے بھی
 وراہ الہدایہ یعنی ہمارے علم و عقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اوسکو باہر نہیں کہتے
 با وصف اسکے ہم جانتے ہیں کہ یہ درایت قریب کے جانب ہے بعید کے طرف
 نہیں یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی درایت کے مفہوم میں قریب ہے بعد و مسافت
 نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ تمام نزدیکوں سے ہی نزدیک ہے ہاتھ کے
 اوس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم جانتے ہیں الخ پس اس قول
 فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو انکے پہلے قول سے
 خداوند تعالیٰ کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتھ دو را درجہ ہونے پر قائم کیا
 گیا تھا الحمد للہ۔ یہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم و مکان
 ہی سے منزہ و مقدس ہے تو ہر اوسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہیں
 ہو سکتے علی الخصوص جبکہ وراہ کے معنی میں فاصلہ و مسافت کے ہونے کی ضرورت
 و شرط بھی نہیں ہے جسکو ہم قریب میں بیان کرینگے۔

اگرچہ ان تمام اقوال مستندہ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و افضالی
 علی العرش ثابت نہیں ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس غنیت
 و افضالی کو بعض دوسرے اولیٰ انبیاء سے نکالا ہے جنہیں لفظ باکیر آیت ہے چنانچہ

دوسری صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تم لوگوں نے ان دلائل سے
 خدا کے لئے فوقیت انصافی سمجھی اور ہمارے پیشوا یوں نے جو سلف وغیرہ ہم
 ہیں ان سے فوقیت انصافی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا
 مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو یابین عن خلقہ بتایا ہے یعنی وہ تقابلے
 عرش کے اوپر ہے جدا اپنے خلق سے انہی ایس معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تو تقابلے
 رب الانام کی مباہلت کو مثل مباہلت اجسام کے سمجھا ہے جو انصال اجزاء کے
 بعد باہم دیگر انفصال کا مکانی واقع ہوتا ہے اور نہ فرق سبحانہ تقابلے کے نسبت ایسے
 جسمی معنی کو لیا ہے جو ظاہر معنی ہے یعنی اس کے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے
 لہذا مباہلت کی معنی میں فصل و مسافت مکانی کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ
 تقابلے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہ امر ضروری نہیں ہے کہ جو دو
 چیزیں بالماہیت متباہین ہوں اور میں مسافت مکانی ہی واقع ہو کیونکہ ہم کہتے ہیں
 میں کہ صفات و موصوف میں باوجود مباہلت متقابلین کے باہم دیگر مسافت
 نہیں ہے اور آتش کی ماہیت میں باوصف مباہلت معنوی کے صورتاً
 قریب ہے جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آتش کی ماہیت
 و خاصیت و طبیعت میں باہم مباہلت ہوتے ہیں اور دھند کا بوقت واحد مکان
 واحد میں جمع ہونا باطل ہے کیونکہ انھیں ان کا مجتمعان مسلم ہے باوجود اسکے
 اب گرم میں آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی
 گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار بھی مخالف عقل ہے لہذا مکان اب میں دوسرے
 مکان آتش کو عقل ہی خود بخود تیز کرتی ہے گو کہ عقلاً یہ ہر دو مکان منفصل ہیں مگر

حتماً متصل غرض قرب و بعد ان دونوں چیزوں کا نہ باہم متصل ہے اور نہ
 منفصل اور اسکی تفریح دوسرے مثالوں میں غفر رب الہی انشاء اللہ تعالیٰ
 اور جو لوگ کہ خواص انبیاء سے واقف ہیں وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہیں کہ
 حرارت و برودت اور رطوبت و بیوست باہم جمع ہوتے ہیں کیونکہ جن چیزوں میں
 مائتھا مبیہت ہے ان میں مسافت کی شرط نہیں ہے بلکہ بعض وقت تو باوصف
 اتحاد مابین کے بھی اوسپر مابینت حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق باہن
 اگرچہ مفہوم طلاق میں تعلق زوجیت کا انقطاع ہے لیکن اس کے ساتھ لفظ باہن کا
 تعلق ہونے کے بعد بھی وہ حکمی تعلق کبلی منقطع نہیں ہوتا کیونکہ طلاق باہن میں حکمی
 حد میں طلاق کے اندر ہے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل پہنچنے سے زوجیت
 کا تعلق قائم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا
 بلکہ بعد عدت بھی بغیر نکاح غیر زوج کے اس کو نکاح ثانی اپنے تعلق زوجیت کو وہ
 مستحکم کر سکتا ہے۔ دوسرے مثال اسکی صوفی کابین و باہن کی ہے جسکے معنی امام
 ربانی اپنے مکتوب (۳۷) جلد ثانی میں فرماتے ہیں کہ اپنے گفتہ اند کہ صوفی کابین
 و باہن اسٹ یعنی بن ظاہر باخلین است و باطن الا ایشان جدا است کہ باہن است
 یعنی وہ جو کہتے ہیں کہ صوفی کابین اور باہن ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ
 ظاہر میں خلق کے ساتھ ہے اور باطن میں ان سے جدا ہے کیونکہ اس کے
 باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط پس یہاں باہن کا مفہوم صرف انقطاع
 تعلق باطنی ہے جس میں فاصلہ و مسافت مکانی کی گنجائش نہیں الفرض اسکی
 مثالیں اور یہی مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باہن کی معنی میں وہ

(یعنی باین عن خلقہ سے) نفی قول جہیمہ کی نہ اثبات جہت کا جانب آخرین (یعنی
 بظرف بالاس عرش کے) ارادہ کیا ہے موافق اطلاق شمرع کے اور اسبطرح
 روایت کیا ہے یہی نے علی بن الحسن سے کہتے ہیں وہ پوچھا میں نے عبد اللہ
 بن المبارک سے تم کیا پہچانتے ہو اپنے رب کو کہا ساتویں آسمان میں اپنے عرش
 پر میں نے کہا جہیمہ کہتے ہیں ایسا ہی کہ کہا نو نے ساتھ حد کے کہا ان ساتھ
 حد کے کہا یہی نے سوائے اسکے نہیں کہ ارادہ کیا عبد اللہ نے ساتھ حد کے
 وہ حد جو مسوح ہوتی ہے قابل کے قول سے وہ یہ ہے کہ خبر صادق میں وارد
 ہوئی ہے یہ بات کہ اوس نے عرش پر استوی کیا ہے پس وہ اپنے عرش
 ہے بطرح خبر دیا گیا ہے اور قصد کیا عبد اللہ نے اس بات سے جہلا جہیمہ کا
 اس کے زعم میں یہ ہے کہ وہ ہر مکان میں ہے فقط پس اس سے ثابت ہوا کہ
 یہاں لفظ باین کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جس سے مولوی صاحب نے
 انفصالی جدائی مراد لی ہے۔

بالفرض اگر نہ باین کے معنی میں فضل وجدائی مکانی لازمی ہے تو پھر
 امام شوکانی کے اس قول کا کیا مفہوم ہوگا کہ هذا شعبۃ من شجرة التاویل الخ
 من اھل السلف و تباین ما کان علیہ الصلابة و التابعون و تابعہم۔ یعنی
 آیات قرآنیہ و معیت کی علم کے ساتھ تاویل کرنی بہ ایک شاخ ہے شاخوں سے
 تاویل کے جو مخالف ہے مذہب سلف کے اور متغیر ہے اوس بات کے چر صحابہ
 اور تابعین اور تبع تابعین سے فقط یہاں امام شوکانی نے مبانی کو بمعنی مخالف
 و متغیر کے لایا ہے جس میں فضل و مسافت مکانی کی گنجائش ہی نہیں ہے

کیا گیا تاکہ علی العرش سے جہت مکانی اور فوقیت الصالی نہ سمجھی جاوے چنانچہ
 کتابا سائر الصفات میں قال البیهقی فی معنی الباین اللہ لا یحلہا ولا تخلہ ولا
 تخلہ ولا یماسہا ولا یستلجمہا ولست البیونۃ بالقرۃ یعنی بیہقی نے باین کے
 معنی میں یہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدا کے لئے حلول نہیں کرتا اپنے مخلوق
 میں اور نہ مخلوق کا حلول کر سکتی ہے خدا میں اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے
 اور نہ اس سے ٹکرا رہا ہے اور نہیں ہے معنی بیونۃ کی کنارہ ہونے
 اور الگ ہو جانے کے انتہا۔ یہ قول امام بیہقی نے امام ابو الحسن اشعری سے
 نقل کیا ہے جس سے باین عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی کجی
 نفی ہو جاتی ہے اور نہ امام بیہقی نے اپنی سند میں ابو الحسن علی بن مہدی طبری
 شاگرد ابو الحسن اشعری کے قول ولا یمس الباین للعرش کے بارہ میں کہا ہے کہ
 یرید بہ مبایۃ الذات التي هي معی الاعتزال والتباعد لان المماسۃ والمبايۃ التي
 ہی ضدھا والقیام والقعود من اوصاف الاجسام واللہ عز وجل احد صمد
 تعبد ولم یولد ولم یکن له کفو احد فلا یخونر علیہ ما یخونر علی الاجسام تہی
 یعنی ارادہ کیا ہے اس نفی مباینت سے ایسی مباینت ذات کی جو معنی علوی
 اور دوری کے ہے کسوا سے کہ پہلے مباینت جو ضد ہے ماسیت کی
 اور کہہ رہے ہونا اور بیٹنا اوصاف میں اجسام کے اللہ عز وجل احد صمد
 ہے نہیں جنا اور نہ جنا گیا اور نہیں ہے اس کے برابر کسی کا کوئی پس نہیں جائز
 ہے اس پر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہو گئی اللہ تعالیٰ
 کی مباینت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد الفضالی کی یہاں یہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابو الحسن اشعری نے باین جو مختلف سے اتصال
کی نفی کی ہے اور اودن کے شاگرد ابو الحسن علی بن ہمدی الطبری نے نفی میں
سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ضد خاص لینے اتصال ہے جس سے ثابت
و تحقیق ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی مہانیت ذات کے مشہوم میں اتصال و انفصال
ہنیں ہے اور باین فور کے شرح، منجلی الاحادیث میں یہاں ہے کہ دائہ باین
عما خلق بیذونہ الصفات و ان تحت لاجالہ الخیر و ان یسکان و یجہد یعنی خدا تعالیٰ
باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے بیذونہ الصفات اولیت
کی سی اور ہنیں ہے یہ مہانیت تخیرو مکان و جہت کی انتہی۔

تیسرا استدلال مولو صاحب کا امام غزالی کا یہ قول ہے دائہ باین
عن خلفہ بصفائہ لیس فی ذالک سواہ ولا فی سواہ ذالک یعنی اور وہ تعالیٰ
باین یعنی جدا ہے اپنے خلق سے ساتھ صفات اپنے کے ہنیں ہے ذات
پاک میں اس کے بغیر اسکا اور نہ غیر میں اس کے ذات اسکی انتہی دیہہ ترجمہ بلفظ
مولوی صاحب کا ہمنے یہاں نقل کر دیا ہے، یہاں مولوی صاحب نے لفظ
باین سے امام غزالی کی غرض عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ کی جدائی فاصلہ و مسافت
مکان کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اس کے منافی
ہیں جسکا تفصیلی ثبوت ہم آئندہ دینگے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی معنی میں
امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلہ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے
کہ بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بغیر وقت انفصال
ہے اسبطرح اس کے صفات ہی مخلوق کے اوپر بغیر وقت انفصال

میں چنانچہ مولوی صاحب نے ہی امام صاحب کے قول اللہ باین عن خلقہ
 بصفائہ پر جو حاشیہ چڑایا ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ (موصفات
 اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہوتا ہے) ہاں بہت
 معقول پی حق ہے پس اس صورت میں وہ معیت و قربت علی بھی باطل
 ہو گئی جس کے معقد مولوی صاحب ہیں اب رہا یہ امر کہ بغیر التعلق ذات کے
 علم اور کائنات عالم کے ساتھ مجازاً ہے یہ ایک بے دلیل دعوے ہے کیونکہ
 مجاز کے لئے بھی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اس تعلق و مناسبت کو
 بیان کر دینا ضرور تھا جس کے وجہ سے عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت
 علی بغیر ذات کے جائز تصور ہو سکے۔ اصل تو یہ ہے کہ جملہ اول اللہ باین عن خلقہ
 بصفائہ میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بینوت ذاتی کو بصفائہ کی قید سے رفع
 کیا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالیٰ کو اپنے صفات سے
 بینوت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو باکو مع کی معنی میں لئے ہیں سرسری مذاق کلام
 کے خلاف ہے کیونکہ بالقرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینوت ذاتی مع الصفات
 ہوتی تو وہ سب اچھے لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ اللہ بیکار ٹھہرنا کیونکہ پہلے
 جملہ سے ذاتی مساویت تو ثابت ہی ہو چکی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذاتی فوقیت انفصال
 ٹھہر چکی تو پھر بائیکہ مگر حلول ممکن ہی نہیں تھا کیونکہ حلول کا شائبہ قربت و معیت کی
 صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ میں ذات مخلوق کے
 حصول کرنے اور ذات مخلوق میں ذات اللہ کے حلول فرماتے کی نفی کی ہے تو
 ثابت ہوا کہ یہ سبائیت ذاتی انفصالی نہیں ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق

جمع اوصاف مخلوق سے صفات الہی میں مباہلت کے دس فافہم۔

پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ بطرح باین عن خلافت کے قول سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے صفا محتسب کوئی مخلوق و اتحاد جسمی و انفصال مکانی کا مفہوم منطقی ہو جاتا ہے اسی طرح بعد مضاف جسمی و انفصال مکانی کا انتہائی ہو جانا ہے کیونکہ جسمی فوقیت کے دو ہی صورتیں ہیں اتصال اور انفصالی اور بہ دونوں اس ذات پاک سے منطقی ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت مخلوق کے فوقیت کی مباہلت ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مستلزمہ مخلوق کے ذوات کی مباہلت ہے اسلئے کہ ذات ملق اور ذوات مخلوق کے درمیان مباہلت حقیقی جو عبارت ہے غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات ملق واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پھر ان دونوں ذوات متغایر الحقایق میں اتحاد و عینیت لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہیں جو علم الہی میں ثابت ہیں اور اپنے مخلوق کا یہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر۔ اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشیا ملق شے کا نصا وار ہے قال اللہ تعالیٰ اذ امر ادشیئا ان یقول لہ کن فیكون ظاہر ہے کہ یہاں امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جادے تو یہ حکم تحصیل حاصل ہو گا اگر معدوم محض خیال کی جادے تو خطاب ہی باطل ٹہر گیا کیونکہ معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہیں رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے یعنی مراد الہی جسکے ظہور خارجی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امرکن کا مخاطب ہے علیاً تو ثابت ہو جو ذہنی اور خارجاً معدوم ہو جو دینی
 چنانچہ اسی عدیت ذاتی اشیا پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ وقد خلقناک
 من قبل ولدت ثقیلاً یعنی قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تھا یعنی معدوم تھا حالانکہ
 قول اول سے حقائق اشیا پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے اردو
 ثبوت علی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے
 جیسے کہ الاعداد من خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت
 علی یا وجود ذہنی ذات حق میں متحقق ہو گیا تو قول ثانی میں قبل از خلق کے نفی شے
 کی دلالت کرتی ہے از روئے وجود خارجی و دینی کے یعنی ذات شے وہ صورت
 علی ہے جو ذات الہی میں ثبوت علی یا وجود ذہنی رکھتی ہے پس اس صورت میں
 ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوئی باعتبار عدیت ذاتی کے اور حقیقت شے
 سے وہی صورت علی بھی مراد ہے جو ذات الہی میں ثابت ہے لہذا معدوم محض
 بھی نہیں ہے لہذا ہر شے امرکن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین میں آنکی بالذات
 صناعیت رکھتی ہے جبکہ یہ امر متحقق ہو گیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہیں ہے
 بلکہ بحقیقت عدیت رکھتی ہے اور ذات الہی واجب الوجود اور بالذات موجود
 ہے نوان دونوں ذاتوں میں مساویت کلی و غیرت حقیقی واقع ہوئی پس وجود
 اس تباہ حقیقتیں و تغایر ذاتیں کے لئے درمیان بعد و فصل مکانی کو دخل نہیں
 ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ان ذوات عالم کا (جو صور علیہ البیہین)
 الفاہک محال و باطل ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ صور علیہ متعلقات علم الہی ہیں لہذا
 ذات الہی سے علم کا الفاہک چل کر ثابت کر گیا یا ذات باری سے اس کے سلوات کی

جدائی علیحدگی خلوق کو جبکہ دیگی اللہ تعالیٰ کے ذات پاک میں خلوق جہل کو ہرگز
 دخل نہیں ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی بالذات موجود ہو تو اس کے حملہ
 صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے نہ ان صفات
 عدمی کو اس میں کسی طرح سے دخل و گنجائش نہ مل سکیگی اس طرح جبکہ ذوات نام شمار
 جو صور علیہ البیہ بین خارجا معدوم بحقیقت ہیں تو ان کے حملہ صفات خاجیہ بھی عدمی
 ہونگے یعنی مردگی و جہل و کوری و کوری وغیرہ لہذا ان صور علیہ بین جو بالذات
 معدوم ہیں صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و
 گنجائش نہ مل سکیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اے
 علی الا انسان حین من الدھر لم یکن بشا من کور انما خلقنا الانسان من لطفہ
 اعتسج نلبیہ فجعلناہ سمیعاً بصیراً ۱۹۷۹ یعنی کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی
 وقت کہ نہ تھا وہ کچھ نہ تھے یعنی معدوم بحقیقت تھا اور وجود خارجی نہیں رکھتا تھا
 ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوئے لطفہ سے آخر خلقت تک پہنچتے ہے اس کو کچھ
 کر دیا سنے والا اور دیکھنے والا یعنی بحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کوری
 سے مصف تھا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت کے موصوف ہو گیا
 پس اس سے ثابت ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات میں جو واجب الوجود ہے
 اور اس کے صفات وجودی میں خلوق کے ذوات کو جو معدوم بحقیقت ہیں یا
 ان کے صفات عدمی کو دخل نہیں ہے اسی واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے
 کہا ہے کہ لا فی ذاتہ سواہ ولا فی صواہ ذاتہ کیونکہ واجب و ممکن فی حد ذاتہ
 اپنی حقیقت وجود و عدم پر ثابت اور باہم دیگر مبین ہیں لہذا ایک دیگر اتحاد و حلول محال ہے

کیونکہ اتحاد و خلل و دو جسموں میں واقع ہوتا ہے لیکن یہاں ذات حق کی اور
حقائق ممکنات کے جہت نہیں کہتے ہیں یہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد
باز انسان ہرگز نہیں کر سکتا۔

الحاصل یہ مبانی و مغایرت ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے ذوات
مخلوق کے ساتھ مثل دو جسموں کے ایسی نہیں ہے جسکے درمیان فصل و بعد
مکانی واقع ہو چکے ہو جیسا کہ کتاب الاسماء الصفات میں قرب الہی کے نسبت
علیمی سے نقل آیا ہے کہ معناه لا مسافۃ بین العباد و جنبہ یعنی قربت عبد و رب کے
درمیان کوئی مسافت نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ہو عندہ فون العرش
یعنی لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالیٰ
کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قرب ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہونی ہے
مگر ضمناً اس سے عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ
کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ فوقیت ربی ہے جس سے
اوسکی عظمت و قدرت و کبریا کی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استواء کی
ساتھ ایک مناسبت مغوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استواء کے باعث
رحمن کو عرش کے ساتھ اختصاص مناسبت حاصل ہے اور یہ خصوصیت
صفت استواء کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتھ حاصل نہیں ہے
جسکی تفصیل رسالہ الترمیم فی النشیدہ میں جبال اوس مقام کے گزر چکی ہے
لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہ فوقیت حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کے مانند نہیں ہے
بلکہ یہاں عرش پر لوح محفوظ کے ہونے کے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ

کی قرب ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الہی ہے
لہذا یہاں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و استواء عرش پر اور لوح محفوظ کے
ساتھ قربت کے اظہار میں یہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر میں خاص خاص صفت الہی کے
قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت الہی کے ساتھ ایک
مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہ امر اودن مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر
منصوب ہے۔

باجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت سے فوقیت
مکانی ہرگز مراد نہیں بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا
قول اس بارہ میں اوپر گزر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم
یا جسم میں عارض نہ ہو اس وجہ سے کہ یہ مکانی فوقیت دو جسموں میں نسبت کے
اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے
یقیناً باطل ہو گیا تو یہ فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی اور اس فوقیت رتبی کو
خود مولوی صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں چنانچہ فائدہ جدیدہ میں فرماتے ہیں کہ
چراغ ہدایت میں مولوی عبدالقادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے
باب میں امام غزالی رحمہ اللہ نے لفظ فوق کو جو برتر و مبایں کے معنی میں بتلایا ہے
سلف ہی اسی معنی کے قابل ہیں الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے
نقل کر چکے ہیں کہ کلام عرب میں لفظ فوق کا دو ہی معنوں میں آیا ہے ایک مکانی
اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی
باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت

ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے فائزہ جلیلہ میں نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا
دوسری معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک تو جہت کی معنی میں جو اوپر کا جہت ہے
مقابلہ میں تخت کے یہ معنی تو خدا سے تعالیٰ کے نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ
و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اور کو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب
کے اس مسئلہ قول سے ثابت ہوا کہ نفی اوس فوقیت کی جو مقابلہ میں تخت کے ہے
یعنی جو معنی جہت کے ہو۔ خدا سے تعالیٰ اوس سے منزہ و برتر ہے تو فوقیت
الفضالی باطل ٹھہری کیونکہ یہ فوقیت جہت کی بھی بمقابلہ تخت کے ہے یعنی عرش کے
مقابلہ میں لامکان ہے اور اوس کے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اس واسطے
یہاں منزہ و برتر دونوں لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہیں لہذا لفظ برتر کے
معنی سے وہ مکانی فوقیت بھی مرتفع ہو گئی کیونکہ یہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اس
عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و فوقیت
الفضالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمیہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مسلم
ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے
نسبت یہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی میں یعنی بالاتر داخل مباحین رہنا الخ اور یہی
معنی شایان شان اول تعالیٰ و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی
فوقیت ربی سی ثابت ہوتی ہے نہ کہ الفضالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم فوقیت الفضالی
و الفضالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ہو چکی ہے اور نیز صاحب
چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و مباحین کو ایک ہی معنی میں لایا ہے جس سے ثابت
ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصد میں برتر و مباحین کے معنی ہی تنزیہی

میں نیک مکانی اور انفضالی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن بن ربانی سے تفسیر کیا ہے کہ
 علی العرش فوقیت انضالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلائل سے فوقیت
 انفضالی کی نفی ہی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ مکانی فوقیت مخالف تشریح و تقدیس الہی ہے
 بالآخر فوقیت رہتی جو شایان شان جناب باری ہے ثابت ہوئی ہے جس میں نہ
 انضال جسمی ہے اور نہ انفضال مکانی وقال ابو الحسن السندی فی حاشیہ مسند فون
 ذلک تصویر العظمۃ تعلیٰ وفوقیتہ علی العرش بالعلو والعظمۃ والحکم
 لا الحول والمکان وقال ابن فورک فی شرح مشکلیہ احادیث ذلک سراج الی
 فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ العلیٰ والعظمۃ واما الفوقیۃ بالاسماء اذہ والمکان
 فحال فی وصفہ یعنی کہا ہے ابو الحسن سندی نے حاشیہ میں سند کے کہ
 فوق ذلک یعنی عرش پر اسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اسکی عظمت کے
 اور اسکی فوقیت عرش پر ساتھ علو اور عظمت اور حکم کے ہے نہیں ہے حلول
 و مکان کے طور پر اور کہا ابن فورک نے شرح مشکلیہ احادیث میں یہ راجح ہے
 طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت و عظمت کے ولیکن فوقیت
 مسافت و مکان کے ساتھ پس محال ہے وصف میں اس کے اور کہا ہے
 شیخ عبدالحی وبلوخی شرح مشکوٰۃ ابن تہر اللہ فون ذلک پر خدا سے تعالیٰ
 بالاسماء است بالعلو وعظمت وحکم ومرتبت نہ مکانی وجہت و استقرار و ثقل و این
 تصویر ہے است و ثقل بر اس کے علو و عظمت الہی تعالیٰ و تقدس کے ہے
 فوق ہر دور است کل است چنانچہ در قرآن مجید می فرماید من وراہو محیط یعنی

نہ اسے قہالے کی فوقیت علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت
 اور استقرار و محکم کی اور یہ تصویر اور تمثیل ہے واسطے اظہار علو و عظمت الہی
 تعالیٰ و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سوا ہے کل کے جنانچہ قرآن مجید میں
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ محیط ہے اونکے واسطے فقط بیان ورا کی یہ معنی ہے
 کہ خدا کی احاطت مخلوق کی احاطت کے سوا اور اسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ
 لامکان و رائے مکان مخلوق ہے جسکی بحث غریب آؤگی مگر یہ یاد رہے کہ
 من و راجع محیط میں کوئی لفظ ورا کا معنی پرے کا ایسا نہ سمجھے جیسا کہ آسمان
 ہمارے اطراف میں ہے پرے سے احاطہ کیا ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات
 پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی میں مکانی فاصلہ کی احاطت متصور ہوتی ہے
 اور وہ ذات پاک اس سے پاک ہے بلکہ بیان لفظ ورا کے معنی میں کوئی بعد
 و فاصلہ منافی نہیں ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ فلان امر ورا کے طور عقل ہے
 اس سے مرکز بہ مراد نہیں کہ اس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت
 و فاصلہ مکانی ہے بلکہ بیان ورا بمعنی سوائے یا غیر کے ہے پس اس صورت میں
 ورا کے طور عقل کی یہ مراد ہوتی کہ فلان امر کا ادراک محض عقل سے نہیں ہو
 بلکہ طور عقل کے سوا اسے ادراک بطور الہام و کشف وغیرہ کے متعلق ہے
 جبکہ علیٰ الترتیب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت برہقی متحقق ہوئی تو لاحوالہ
 فوقیت الضالی و الفضالی جو مسئلہ مذہب و کائنات ہے بکلی منتفی ہوگئی اور اس
 نفی فوقیت الفضالی سے مرکز نہ مقصود نہیں ہے کہ وہ ذات متعلق لامکانی
 نہیں ہے و انشاء اللہ مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کے

لامکانی ہونے میں اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی اس حد ہے کہ میرے
 نزدیک بموجب رسم مولوی صاحب عرش کے اوپر خواہ وہ کب قدر فاصلہ پر یا
 نامعلوم المسافت کے بعد لامکان واقع نہیں ہے بلکہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ
 لامکان نام کی کوئی جگہ نہیں ہے اگرچہ مولوی صاحب بھی لامکان کو مکان
 نہیں مانتے ہیں بلکہ اس ذات مطلق کو مکان عرش سے مندرجہ جاتے ہیں اور
 ذات مطلق سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ مکان کی مندرجہ بھی فرماتے ہیں مگر اس وقت
 اسکے عرش و لامکان کے درمیان جہت و فصل مکانی کا ثبوت اس لامکان
 مکان ثابت کر دیتا ہے کیونکہ جہت کا ثبوت عین ثبوت مکان ہے جبکہ ہم
 اور ثابت کر چکے ہیں اس سے معاذم ہو تو یہ کہ مولوی صاحب کی
 نیت منجیبہ ہے لیکن یہ نام نہ کرنا شش عددیت تشریح الہی کے ثبوت پر مبنی ہے
 کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر شش و القصال مخالف تقدیس الہی ہے
 اور یہ القصال ہی درجہ ہونے کے باجمعی قربت و معیت ہی کی صورت میں واقع
 ہے لہذا انہوں نے اس ذات پاک کو لامکان میں نہ کر کے لامکان اور عرش کے
 درمیان فاصلہ و مسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہوں نے اس
 ذات پاک کو لامکان میں عرش کے اوپر بفقیت انفصالی نہ کر کے تو اسکا
 ضروری نتیجہ یہی تھا کہ قربت و معیت و احاطت ذاتی کا انکار کیا جاوے گا
 اگر عرش کے اوپر بفقیت انفصالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا اور وہ ذات
 حق سبحانہ تعالیٰ کا نہ ہوتا تو بیشک مولوی صاحب کا یہ کہنا درست ہوتا کہ
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت و معیت ذاتی عالم کے ساتھ باطل و محال ہے

در جائیکہ لامکان کوئی مکان نہیں ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو یہاں نفی مکان
خلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہو گیا تو اس مفہوم
لامکان سے اتصال و انفصال وغیرہ خواص مکانی بھی منتفی ہو جاوے گئے یعنی لامکان
میں نہ اتصال پایا جاوے گا اور نہ انفصال اور نہ جہت تحت ہو گا اور نہ فوق بلکہ جملہ
لوازم جسمیہ و خصوصیات مکانیہ کی نفی کلی لامکان سے ہو جاوے گی اسکی تحقیق و تصدیق
مفہوم لامکان کی حقیقت کے مشکف ہونے پر منحصر ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ حق سبحانہ نقلے رہا اور اسکے قبل یا اُس کے ساتھ کوئی
چیز نہ تھی الحدیث اس سے وجود مکان کی بھی نفی ہو گئی تو قبل از خلق مکان کے
اوسکا لامکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہیں اگرچہ
اوس ذات مطلقہ پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے
کیونکہ قبل از خلق کے جب مکان ہی نہ رہا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہیں ہو سکتی
لہذا بعد از خلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کر کے اوسکو
لامکانی کہنا پڑا گوکہ اوس پر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق
آیا ہے لیکن وہ ذات مطلقہ قبل از خلق مکان کے بھی لامکان کے حقیقی مفہوم
سے متصف نہ تھی کیونکہ ذات خدا کی ہنی مگر اوس کے ساتھ کوئی مکان عرش و سما
وغیرہ کا نہ رہا اگر اس لامکان کا یہ سمجھیں کہ آجودے تو یہ بات ظاہر
ہو جاوے گی کہ لامکان کا مفہوم محدود و مقید و متجزئ نہیں ہو سکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود
و لامتناہی ہے جس میں کہ عرش مخلوق و محدود ہو گیا ہے لہذا تمام مکانوں کا
نہا عرش ہی ہوا اور در اے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہ لامکان مکان عرش

کے ساتھ جیسے کہ آگے تھا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر
اب کرہ عرش اور فرش کو جو مکانوں کی صورت ہے منتفی کر دو تو بجائے مکان کے
لامکان ہی رہ جاوے گا جیسے کہ قبل از خلق کے نہایت بات بھی یہاں یاد رکھنے کے
قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف ذہنی نہیں ہے بلکہ وجود ذات باری کے
ساتھ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اس لئے ہے کہ مکان
متعارف معیہ محدود بالذات ہے اور لامکان میں یہ تجزیر وحدہ وغیرہ خواص و لوازم
جسمیہ و مکانیہ نہیں ہیں بلکہ لامکان غیر محدود و ناشاہی ہے جسکو دوسرے لفظوں میں
علاء کہتے ہیں یہ ایک نہایت دقیق سر ہے حق سبحانہ لعلہ جسم چاہتا ہے
اس سر کو ظاہر فرمادیتا ہے الحاصل اگر اس عیالامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا
ذہن رسا پہنچ جاوے گا تو وہ جان جاوے گا کہ لامکان ان مکانوں کے سوا ہے یعنی
ان سے جدا کوئی علیہ مکان نہیں ہے (کیونکہ آنحضرتؐ اس کے تحت
و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام ممکنہ کی اصل ہے جو باوجود
مبانیات حقایق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہیں ہے فی الجملہ اسکی
معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانوں کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر
کیفیت یہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا
مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کثیف اور مکان جنی لطیف اور مکان
روحانی اللطیف لہذا مکان جسمانیات کثیف میں جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا
شیطان نسل خون کے بدن انسانی میں سرایا کرتا ہے اور بہہ سرایا
اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ جمیع حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بھی اوس کا تسلط

ہو جائے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی میں جن شیطان کا مکان لطیف ہے جس میں دوسرا جسم کثیف داخل نہیں ہو سکتا لہذا یہ مکان جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا اعلیٰ و لطیف ہے کیونکہ خدا کے جسم لطیف میں ہی روح کا مکان ہے جس میں جسم لطیف کو گنجائش نہیں ملتی یا صرف اس جسم کثیف ہی میں نظر کر دو کہ یہ عنصر خاک کا نہایت اسفل ہے جو ہمارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب میں مٹی کا اور مٹی میں بانی کا اور بانی میں ہوا کا اور ہوا میں آگ کا مکان ہے یعنی ایک مکان قالب میں چار مکان مندرجہ اور باہم تفصل اور ایک دوسرے پر عالی فوق ہیں۔ اور پھر ہم اس سلسلہ مکانات کو اس طرح سے بھی دریافت کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے لہذا اس کثافت ذاتیہ کے باہم جسمانی مکانوں میں مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا آئہ کہ ایک جسم کثیف اپنے مکان سے خارج نہ ہو دوسرا جسم کثیف اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت واحد میں مکان واحد دو جسموں کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت باعث جسمانیات کا قرب و بعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف میں قریب بعد لہذا نقل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس مکان کثیف میں دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے عالی اور اوپر فوق ہے مثلاً مکان خاک میں خاک داخل نہیں ہو سکتی مگر اس مکان خاک میں بانی و ہوا کو داخل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف میں بھی باہم

مراحت و راحت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا انہی مکانوں میں سے خارج ہو
 دوسری ہوا اسی مکان میں داخل نہیں ہو سکتی گو کہ اجسام لطیف میں بھی کیلنگ
 مراحت ہے مگر جو مسافت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بید ہے وہی باعتبار
 مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف میں
 ہے وہی کی راہ بھی وہ مکان جسمانیات لطیف میں بمقدار کچھ زیادہ کیلنگ کے کوتاہ
 ہو گئی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولیلیمان السراج نذوا تھم درواحمہا شہر ۸۰۰
 یسنے ہم نے منہر کیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اوسکا صبح کا چلنا ایک ہیے کا راستہ ہی
 اور مغرب کو چلنا ایک ہیے کا راستہ ہے

(۴) اوس مکان لطیف میں تیسرے مکان الطیف سے مثلاً ہوا میں دوسری ہوا
 داخل نہیں ہو سکتی مگر ہوا میں نور کو دخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مراحت
 پایا جاتا ہے بس یہ عدم مراحت اس امر کی بدہی دلیل ہے کہ مکان ہوا میں نور
 کا مکان الطیف ہے جسے باعث ہو کہ مکان نور میں داخل نہیں ہوتا لہذا ان میں
 مکانوں میں بدہی ثابت ہوئی ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونوں مکانوں کے
 ہوا اور نور میں استقامت صورت صوری ہے کہ بہ سبب غایت بہت صوری کے
 بعد معنوی کا امتیاز بجز دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف میں دور ہے وہ مکان
 جسمانیات الطیف میں ہر دیکھے لئے ہو جس راہ کو ایک ماہ میں طے کرتی ہی
 وہ نور لفظوں میں پہنچ جاتا ہے یا اولاد عدلی جس مدت میں ذریعہ ہوا کے
 پہنچ ہے جب سبق کی اوسی مسافت کو نور طے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہاں اب

تقریباً چارم پر ہے جسکی مسافت کرہ ارض سے ہزاروں سال کی بعید ہے مگر
 نور کی مسافت چہی مسافت بہت ہی قریب ہے یعنی نور افرق سے کرہ ارض پر
 چند لمحوں میں پہنچ جاتا ہے گو کہ مکان الطیف میں نہایت ہی قریب ہے مگر اس
 قریب میں بھی کچھ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کشیف سے نہیں گذر سکتا ہے
 یا بہ سبب بعد مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنی جوشے کہ در لے حجاب یا بعد
 منقطع ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے۔

تحقیقات و تمیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات میں مکان در مکان بلہم
 دیگر میں مکان مندرج ہیں مثلاً حجرہ میں ہوا اور ہوا میں نور اور ان سرسہ اکثہ کے
 مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین تباہ مرتبے ہوتے ہیں اولاً مکان
 کشیف میں بعید ہے وہ مکان لطیف میں قریب ہے اور جو مکان لطیف میں
 قریب ہے وہ مکان الطیف میں اقرب ہے تاہنا ایک مکان سے دوسرے مکان
 عالی اور بالیکہ اگر فوقیت رہی رکھتا ہے تاہنا لہذا اس فوقیت مرتبہ کے مکان
 تحت کو مکان فوق میں گنجائش نہیں ملتی یعنی مکان کشیف کی مکان لطیف میں
 نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطیف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لامکان ہے
 اور ان تباہ سے یہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ جسمانیات ہی
 پر مشتمل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس اعلیٰ مکان الطیف میں انہی نقص باقی ہے
 لہذا حکما کا مقولہ ہے کہ اجسام تحت لغوس و عقول واقع ہیں اور اسبطرت
 اشارہ ہے قولہ تعالیٰ میں نہی ابراہیم ملکوت السموات والارض یعنی
 ہم دکھلائے تہیں ابراہیم کو ملکوت آسمانوں اور زمین کے جس نے ٹاہنے ہوئے

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما ہے اور نیز قولہ تعالیٰ
وَبَيْنَ الْمَكْنُوتِ كُلِّ شَيْءٍ اس سے ہر شے میں روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ
وَأَن مِّن شَيْءٍ إِلَّا بِنُحْيَاهُ سے بھی ہر ایک چیز میں روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام
کے ساتھ ارواح و ملائک کا وجود عقلاً و لفظاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا
اسفل ملائک سفلی میں جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہیں اور مکان روحانیات اسفل
پر مکانی روحانیات اعلیٰ کا فوق و عالی ہے اور یہ مکان نہایت سریع النفوذ
والیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم میں احکام
جاری ہوتے ہیں اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبریل علیہ السلام اپنے
مقام اعلیٰ سے ارض سفلی پر طرفۃ العین میں پہنچتے ہیں اور یہ روحانیات
اعلیٰ اور اونکے مکان اسقدر لطیف و قریب ہیں کہ بسبب کمال لطافت و قربت
کے روحانیات سفلی کے نظرون سے غایب ہیں لہذا ان کا مکان بھی سب
اکثر تختانیہ سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو و مرتبت کے وجہ سے اجسام
کثیف و لطیف اوں کو حاجب نہیں ہوئے عرش و فرش انکا ایکدم و یکقدم سے
باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان میں بھی نئے بعد ہے کیونکہ یہاں
دم و قدم بلکہ مقدار طرفۃ العین حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا انکے نسبت
عرش و فرش میں مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہ ملائک بلحاظ اپنے کمال
سرعت ہر کے آن و آمد میں مقصد تک پہنچتے ہیں مگر نفس حرکت منافی
کمال ہے لہذا ان سر و دو اکثر ارواح کی لطافت میں بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس
تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے اصران

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق الله القلوب (القرآن العزیز)
 اور اول ما خلق الله العقل (الطبرانی) ہے فوق و اعلیٰ ہے بلحاظ کمال علوی
 مرتبہ کے اس مکان میں دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہیں یہ مکان اس قدر
 اعلیٰ و اشرافیٰ ہے کہ سب اکندہ اسکے تحت میں ہیں اور یہ سب پر محیط ہے
 عرش و فرش مثل ایک ذرہ کے ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہیں یہ ایک
 جس کو عقل کل یا قلم اعلیٰ یا روح الروح بھی کہتے ہیں نہ متحرک ہے اور نہ ساکن
 اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہ سب
 اوصاف جسمانیات ہیں غرض یہ عجیب و ربوبیت ہے کہ چشم لہیرت اسکی معرفت
 میں کو رہے۔

یہ جذبہ مکان اس روح کا نہایت ہی اللطف ہے لہذا جمیع اکندہ پر یہ اعلیٰ اور سب
 پر محیط ہے اور تمام اکندہ سے اسکو بغایت قریب ہے باوجود اس قریب کے اس
 مکان میں گونہ بعد بھی ہے لہذا اعلیٰ و اعلیٰ اس سے دور ہے اور باقی
 مشابہ دور کیونکہ جس قدر لطافت ہوتی ہے قریب و احاطت بڑھتی ہے لہذا انقض
 باقی ہے کیونکہ یہ نقص خلقی کبھی مرتفع نہیں ہو سکتا پس یہ نقصان خواہ کمال
 ہے لہذا یہ مکان عالی جو سب مکانات کا انتہا ہے اور اعلیٰ مکان خدا
 ہے لہذا مکان اللہ کا یعنی عجاوہ لامکان ہے۔ جمیع اکندہ مخلوق سے اعلیٰ
 و اقدس ہے پس اس تقدس و تنزہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول
 و محاسنات و محاذات کی اضافت روا نہیں کیونکہ لامکان فوق جمیع اکندہ ہے
 اور باوجود اس فوقیت کے سب سے یکساں قریب ہے لہذا یہاں بعد و فصل مکانی

کو ہرگز داخل نہیں کیونکہ علی بن غیر ثنابی اور سافلین ثنابی مثلاً ایک نقطہ سوہوم کے جو
جس میں مسافت کی گنجائش نہیں تو اس لامکان میں بعد مسافت بھی نہیں ہے
اور اسکی درست تمامی ثنابی و ثنابی کو محیط ہے اگرچہ ہم اعتبار احاطت کا باعتبار
ثنابی کے ہے ورنہ ثنابی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجائش نہیں لہذا اللہ تعالیٰ
کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں حلول و نزول نہیں فرماتا کیونکہ ثنابی غیر
ثنابی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس لامکان میں کسی مخلوق کا داخل ہو سکتا ہے
کیونکہ غیر ثنابی میں ثنابی کا داخل غیر ثنابی کو ثنابی کر دیتا ہے اور یہ لامکان بظاہر
ارفع و نہایت اعلیٰ بل لاہناہیت ہے پس لاہناہیت کے ساتھ نہایت کی شاکریت
مخال ہے۔ اس طرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کہ کافی ذاتہ
سواہ و لا فی سواہ ذاتہ یعنی لامکان میں مخلوق کا دخول نہیں اور مکان
مخلوق میں خدا کا حلول نہیں۔

چونکہ اس مکان کا کہیں فی حد ذاتہ بے چون و چکر نہ ہو سکے کیف و نہ ہو
لہذا ہم مکان عین لامکان ہے اگرچہ وہ لامکان ہے مگر مکان سے منہ ہوا
نہ ہو سکتا (البحرۃ) مگر اس میں یہ ہے کہ یہ مکان تنزیہ حقیقت ہر تشبیہ ہے
یعنی لامکان الہی حقیقت جمیع ممکنہ صورتیں ہے لہذا باوجود اصناف مکان کے
وہ مکان سے مستغنی ہے لہذا اسکا مکان مخلوق کا لامکان ہے جس میں اتحاد
نہ حلول اور نہ غرض ہے نہ طول اور نہ بالا و پست ہے نہ چپ و راست نہ اوپر
ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اس میں اتصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ یہ تمام
نیزات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالیٰ عما یفکون علو اکیداً۔

اگر کچھ شرع میں اس لامکانی کے نسبت مکان کا اطلاق وارو ہے
 مگر ساتھ ہی اس سے خصوصیات و لوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جیسا کہ
 اس حدیث سے ظاہر ہے: **عن ابی سہرین قال قلت یا رسول اللہ ابن کائن رہنا**
قبل ان یخلق حقہ قال فی غیبنا ما نحنہ ہوا و ما فوقہ ہوا و خلق عرشہ
علی الذی یعرفہ وایتہ ابی سہرین سے کہ کہا میں نے یا رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کہا کہ تمہارے درگاہ پر پہلے اس کے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو
 فرمایا حضرت نے کہ تمہارا عمار میں نہ تھی پہلے اس کے ہوا اور نہ تھی اور اس کے ہوا
 پیدا کیا عرش کو بانی پر روایت کیا اسکو ترمذی نے: **شارحین حدیث نے**
ہو اسے مراد خلو لیا ہے جبکہ عمار کے تحت و فوق سے غلام کی نفی ہو گئی تو اس کا
مفہوم نامشابی و غیر محدود و غیر متغیر ہوا لہذا مکان و اوصاف مکان کہے اس سے
بکی منفی ہو گئی اگرچہ اس جگہ سوال میں لفظ این کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر
جواب میں قبل از خلق مکان کے آتے لہذا مکان کا نام عمار فرمایا ہے (چنانچہ
ترمذی نے یزید بن ہارون سے عمار کی معنی العماء یس معہ شئ بتلایا ہے) اور
اس عمار سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرمادی ہے
چونکہ اوصاف الہیہ میں لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے سے استفاضہ دوام کا
مختص ہے لہذا الہیہ لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی کیسا ثابت
رہتا ہے لہذا کما کان میں اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو وہو مکانہ یعنی عرش کو اسکا
مکان فرمایا ہے اس سے مقصود اس ذات مطلق کی اعلیٰ عظمت و برتری

اور اسکی وسعت احاطت ہے کیونکہ مکان عرش تمام اکنتہ تھانیہ پر محیط ہے اور اسکی بہر وسعت آئہ کریمہ وسیع کر سید السموات والارض سے ثابت ہے جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت جیسے اکنتہ تھانیہ پر بھی محیط ہوئی پس اس لامکان کی بہر ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن و محال ہے۔

چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش استقر کبر الجثہ وغیظہ الوجودین کہ سر اونکا نزدیک عرش معلے کے ہے اور قدم انکے تحت الارضے میں ہیں صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت و احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی سب مکانوں پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت و حقیقت عرش کی موضع کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہو جاوے گی تو ساتھ ہی عرش پر ذات حق سبحانہ فعلے کے استوار و فوقیت کی حقیقت بھی منکشف ہو جائے گی تو پھر اسکی احاطت و قرب ذاتی کا انکار کیطرح ممکن ہی نہ ہو گا خدا جسکو چاہتا ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اوپر کھول دیتا ہے ذلک فضل اللہ یؤتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اس امر کی تحقیق میں عبد الوہاب شرانی نے شیخ ابوطاہر قزوینی کی کتاب سراج العقول سے ایک طول تقریر نقل کی ہے اسکا حاصل اتنا حسب حال اس مقام کے یہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب استواء کرینکے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہیں ہے نکل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے عرش پر بمعنی فوقیت
 رتبہ کے نہ بمعنی فوقیت مکان کے اور اوسکایان یون ہے کہ ہم جب نظر
 کرتے ہیں اپنے فوق پر تو جانتے ہیں ہوا کو اور پرہر جب نظر کرتے ہیں ہم
 فوق ہوا کے تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر آسمان پر جب دیکھتے
 ہیں اپنے دنوں میں فوق سوا کے تو جانتے ہیں ہم کرسی کو اور جب جانتے
 ہیں اپنے بصر کو فوق کرسی کے تو جانتے ہیں ہم عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوق کا
 کا اور ما فوق عرش کے نہیں دیکھتے ہم دامن فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس
 تہرگی ہماری فکر وہیں بالفرد اسو سٹے کہ فکر کی رسائی منتہی ہوتی ہے انتہا ہے
 اجسام تک جو وہ عرش ہے دامن ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے
 بارگاہ لغزیت رحمان کی جمیع مخلوقات میں اس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے
 ذوات و صفات کو کیونکہ رتبہ غائی کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت
 رتبہ ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ فوقیت مباین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو
 حاصل ہے ماتحت بر اپنے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اسو سٹے کہ فوقیت
 عرش کی اور ماتحت اس کے کی نہیں ہے مگر بالجهة و الامکان -

یہ نہایت دقیق امر ارہین جناب مولوی صاحب کے خدمت میں بادب تمام یہ
 عرض ہے کہ یہاں نزاع لفظی کو کام نہ لیا وین اور انھار میں جلدی نہ کریں کیونکہ یہ تمام
 جھگڑا صرف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین الامکان ہے
 مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی
 تعرضات پیدا ہو گئے ہیں اگر مکان و الامکان کی تہوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہو جاوے تو شائع کی اصلی غرض کمال جاوگی اور نقلی تعریضات اور عقلی شبہات بھی مرتفع ہو جائیں گے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر نہایت سکون و وقار کی نظر ڈالی جاوے گی کیونکہ یہ ایک سرور دقیق و قہر عمیق ہے پس اگر خیال نہایت بین نہ آوے تو اس سے قطع نظر کیجئے کیونکہ یہ بحث بطور جملہ معروضہ کے واقع ہو گئی ہے اصل مقصود اس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو یہاں اس بات پر ختم کرتا ہوں کہ میں فی الحقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کے لامکانی ہونے میں مولوی صاحب کے ساتھ متفق ہوں اور اس ذات مطلق کو مکانات اجسام میں حلول کرنے اور اجسام کے ساتھ متحد ہونے بلکہ جمیع خلص مکانیہ و لوازم جسمیہ و اوصاف خلیقہ کے ساتھ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ و مقدس جانتا ہوں چونکہ میں لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جانتا بلکہ معرفتاً و ذوقاً میرے عین یہ ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکانی ہے اور لامکان تمام اکتہ پر محیط ہے لہذا میں حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت ذاتیہ کا مستحق ہوں جس کے دلائل نقلیہ و براہین عقلیہ و برج ذیل کرتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ مولوی صاحب اس پر صرف ایک خط سیری ڈال کر انکار میں جلدی نہیں بلکہ یہ یقین نظر ملاحظہ فرمادیں تو یقیناً کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال میرے اس بیان کے موافق ہو جائیگا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اس ذات مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور میں نے نفی مکان کے ساتھ جہت کی نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے مکان یعنی ملزوم کی نفی کی ہے تو اس کے ساتھ ہی جہت یعنی لازم کی بھی

نفی ہو جاتی ہے اور جہت میں فوقیت انصالی و انفضالی داخل ہے لہذا جبکہ
اوس ذات مطلق سے قید و مکان و جہت و فوقیت انصالی و انفضالی کی نفی
ہو جاوے تو پھر اوسکی قرب و اعاط و معیت کا ثبوت بآسانی ہو جاوے گا
واللہ الموفق والمعين وبہ نستعين

سب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نفس قرآنی ہے قرآن سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے
کہ کان اللہ بكل شیء خبیطاعہ و اما الا اللہ حصی فی حیضہ مع العز اللہ کا
ہر شے پر محیط ہے یہ امر ظاہر ہے کہ کان صفات البیہ میں استعارہ دوام کا
بخش ہے جیسا کہ کان اللہ بھی شے علیم سے ظاہر ہے اور یہ بھی بدیہی امر
ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جمال کمال جس سے کوئی صفت خاص
نہ لغتاً مراد ہو سکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول سہ خاص
عام کے تصور میں ذات الکی ہے کیونکہ ذات کے کسی صفت خاص کا مراد لینا
خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت
علم یا قدرت وغیرہ نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ اللہ کا بمعنی حقیقی حکم فی المنی کا حکم
کہنا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے پس اس صحت میں یہ دونوں لفظوں
مرکبہ اللہ تعالیٰ کی اعاط ذاتی پر قطعی الدلالت ہیں جس میں تاویل کی
گنجائش نہیں۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے دوسرے
مقام میں فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بكل شیء علیم یعنی بتحقق اللہ تعالیٰ
احاطہ کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھ لہذا وکان اللہ بكل شیء محیطاً

کی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقاً ذکر احاطت کا آیا ہے اور دوسری آیت میں احاطت کو جو علم مقید قرار دیا ہے لہذا بقاعدہ اصول فقہ کے مطلق معمول ہو تب اسے مقید پر۔

اسکا جواب مفصلاً رسالہ التشریح فی التثبیہ میں دیکھا ہوں خدا صمد و سدا
ابید ہے کہ اول تو عقایدات میں اصول فقہ کی سند مستند نہیں ہو سکتی ثانیاً
اصول فقہی شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنی حنفیہ یا
عام بر حکم عام کا اور بیان خاص بر حکم خاص کا کرتے ہیں لہذا بموجب اس معمول
فقہی کے پہلی آیت میں بلا فیکہ کسی صفت کے مطلقاً احاطت ذاتی ہی یلحاظ کی
اور دوسری آیت میں ذات مطلق بقید احاطت علمی کے مقید ہو گئی ثالثاً
بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی سہارا ہی مطلب حاصل ہو گا کیونکہ وہاں اللہ
بیکمال نفی مجید طایم احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہے اور دوسرے آیت
و ان الله قد احاط بكل شيء علما میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے
مقید ہوئی ہے نو ظاہر ہے کہ اس بقید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق
باقی رہتی ہے کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قدر باید ہوئی ہے تو
اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم
ہوئی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر از احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی
وجہ ہے کہ لہذا مفہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی تعبیر احاطت
علمی سے ہی کی ہے سو کوئی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں
جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قرب و معیت و احاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہیں ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان الله قلنا
 احاط بكل شئ علما ۱۸۴ ایہا ان علما تینز واقع ہے اور فائدہ تینز کا یہ
 ہے کہ تکلم کی مراد کو فہم کر کے اس کے کلام سے ایہام کو رفع کر دے
 یعنی وہاں اللہ بکمال شئ محیطا ۱۸۵ امین بغیر ذکر تینز کے احاطت کا ذکر
 ہم سے لہذا معلوم نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم پس جب
 رفع ہو گیا یہ ایہام آیت اول میں تینز کے ذکر سے تو دوسری آیت کی احاطت
 ہی علمی ہوئی ورنہ یہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تینز لغو ہوگی اور یہ محال
 ہے کلام الہی بن لٹے اگرچہ مولوی صاحب کا یہ استدلال بھی اسی طرز استدلال
 کے قریب ہے جس کا جواب ابھی لکے اوپر گزر چکا جس سے اس کا جواب بھی
 حاصل ہو سکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اس پہلے استدلال کو دوسرے
 رنگ میں پیش کیا ہے لہذا اسی جواب کو دوسرے رنگ میں بدل دیا جاتا
 ہے کہ یہ استدلال ناقض ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ قرآن معیت
 و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت میں پیش کی گئی ہے وہ
 محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس میں علما تینز واقع ہوئی ہے جس کا
 نتیجہ قسب و معیت علمی نہیں نکلا پس بموافقت دعویٰ کے چاہیے تھا کہ اس
 آیت احاطت کے ساتھ دوسری کوئی آیت قسب و معیت کی ایسی پیش کیا جائے
 جس میں علما تینز واقع ہوئی ہو حالانکہ قسب و معیت کے باب میں ایسی کوئی
 آیت نہیں ہے تو پہر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قسب و معیت ذاتی
 کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ

معیت و احاطت مترادف المفہوم ہیں انکے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے
 تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ
 اَلَا اِنَّهُ يَكْمُلُ شَيْءٌ بِحَيْثُ ۲۰ یَا کَیْہَکُمَا اِنْ رِیْتُ اِحْاطَۃً بِالْاِنْسَانِ بِاِخْصَاصٍ کیا ہے
 اس احاطت کو کافروں کے ساتھ کہ واللہ عجیب بالکافرین اے ۲ اور بخلاف
 اسکے اپنی معیت کو خاص کیا ہے مومنین و صابرین و متقین و محسنین کے
 ساتھ اور فرمایا اِنَّ اللہَ مَعَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۱۶ اِنَّ اللہَ مَعَ الصَّابِرِیْنَ ۲۳ اِنَّ اللہَ
 مَعَ الْمُتَّقِیْنَ ۱۷ اِنَّ اللہَ مَعَ الْمُحْسِنِیْنَ ۳۱ پس اس سے ثابت ہو کہ
 احاطت و معیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے لہذا معیت کو احاطت لازم ہے
 اور احاطت کو معیت لازم نہیں ہے کیونکہ معیت میں اعانت و امداد شامل
 ہے لہذا معیت کا استعمال استمداد و استعانت میں کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت
 موسیٰ بنیاد علیہ السلام کا وَاِنَّ اللہَ مَعَنا کَمَا یَا وَاِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سِیِّمٌ ۱۲
 فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وَاَحْزَنُ اِنَّ اللہَ مَعَنا ۱۳ فرمایا اس
 بات کا شاہد عادل ہے بخلاف اس کے احاطت میں اس اعانت و استمداد
 وغیرہ کی شرط نہیں ہے۔ قطع نظر اسکے معیت و احاطت کے مفہوم میں فرقی
 و دقیق امتیاز بھی حاصل ہے جبکہ کشف منازل و مراحل سلوک میں ہوتا ہے لیکن
 یہہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم و مجرم و دوزان سلطان کی رعیت و
 حکومت میں داخل اور اسکے زیر نظر و حضوری میں شامل ہیں مگر ملازم و مستأجر
 سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی میں بھی مقید و محصور کہلاتا ہے
 پھر یہاں اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کر کے حجت الزامی کے

طور پر ہم یہ جانتے ہیں کہ ان اللہ قد احاط بكل شیء علما میں باوجود
 تیز علم واقع ہونے کے ابہام بھی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بھی
 دو شان ہیں ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر ذات
 جیسا کہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس آیت سے یہ ابہام رفع
 نہیں ہو سکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیت و كان الله بكل شیء محيطا
 کے طرف رجوع کرنا پڑتا کہ اس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی
 سے رفع ہو جاوے یعنی یہ احاطت علمی مع الذات کے اور بغیر ذات کے
 نہیں ہے اور پر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ
 بیشک آیت اول میں علما تیز واقع ہے اور بلاشبہ یہ تیز رفع ابہام کے
 لئے ہے کیونکہ آیت کریمہ و كان الله بكل شیء محيطا میں احاطت ذاتی کا
 عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیت میں صرف ایک
 ہی صفت علم کے ساتھ مفید فرمایا تاکہ اس سے دوسرے صفات قدرت
 و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت میں فائدہ تیز کا یہیہ
 حاصل ہوا کہ یہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بالقدرة و بالنصرت وغیرہ
 نہیں امد اس عام احاطت ذاتی کے ساتھ صفت علم کی تخصیص میں اسرار
 و دقیقہ میں جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آئندہ مفصلاً کریں گے مختصر یہ کہ
 واللہ محیط بالکائنات میں کفار پر اپنی احاطت ذاتی کے اندل سے
 مقصود بالذات اظہار احاطت علمی ہے یعنی اس بات کا جملہ نامعلوم ہے

کہ اللہ تعالیٰ ان کافروں کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اوس سے کوئی
 بات انکی جہی نہیں رہ سکتی لہذا اللہ تعالیٰ انکے تمام اقوال و افعال اور افکار
 کا بدلہ دیگا کیونکہ جس طرح اوسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسی طرح سب
 جزایات و کلیات کا علم ہی اوسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کو
 اوسکا علم ہی نہایت وسیع ہے اسی سرورعت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام
 قوم نمرود کے تھذیری جواب میں ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشركون به
 ﴿۱۰﴾ ان یشاء ربی شیئاً وسیعاً ربی کل شیء علماً فلا تتذکرون ؕ ۱۱ یعنی تم
 جو اپنے بتوں سے مجھو ڈراتے ہو میں اون سے نہیں ڈرتا کیونکہ تمہارے
 معبود کوئی ارادہ نہیں کر سکتے اور نہ علم و قدرت کہتے ہیں تو پھر وہ میرا کیا
 کر سکتے ہیں یا ان وہی ہوگا جو چیز کہ میرا رہ جائے کیونکہ میرے رب کا علم سب
 چیزوں کو سمایا ہے لہذا کوئی چیز اوسکے قدرت سے باہر نہیں تو پھر اوسکی
 وسعت علم اور کمال قدرت سے غم کیون نصیحت نہیں کیڑتے پس وسیع ربی
 کل شیء علماً کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہ حجت کافروں کی
 تقریر ہے واللہ یحیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ
 معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصود اظہار
 وسعت و احاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آفرین کفار کی جہالت
 و عداوت اور انکو اپنی سختی حساب و شدۃ عذاب سے ڈرا کر اور ایمانداروں کے
 جزائے آخرت کے ذکر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات
 ومن الارض مثلہن یتنزل الامویہن لتعلموا ان اللہ علی کل شیء قہیم ﴿۱۰﴾ ان اللہ

قل احاط بكل شئ علماً یعنی وہ اللہ جو نزلے کفار اور فجارے ایماندار
 پر پوری قدرت رکھتا ہے بید کیا ہے سانون آسمانوں کو اور پیدا کیا زمین سے
 مثل ان کے یعنی ساتھ ہی ہتہ بہ ہتہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانوں اور
 زمینوں میں تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے اور
 ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ اس کا علم تمام اشیاء پر احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس
 غور کرنے والے پر ظاہر ہو گا کہ اسکے اور پر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو سب سے
 عذاب سے ڈرایا اور مومنوں کو اپنے انعام کی بشارت دی اور اسکے ثبوت
 پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل پیش کی کیونکہ خلق کے لئے خالق
 کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ الا یعلمون خلق سے ثابت ہے اور
 پھر صفت قدرت کی بھی ضرورت ہے کیونکہ خلق و تکوین عالم میں صفت علم و قدرت
 کو بہت بڑا دخل ہے جبکہ ثبوت ہم آئندہ دینگے تاکہ عالم کو پیدا کر کے پہلو میں
 حکمرانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونوں اہم امور پر قادر ہے تو اودن دوسرے
 دو امور حزا و سزا پر بھی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہر
 شے پر قادر ہے اور اس کا علم وسیع کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہیں ہے
 یہاں یہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ذکر
 فرمایا احاطت قدرت کو بیان کیا بلکہ اپنے علم کے ساتھ احاطت کو تعلیل فرمایا۔
 اس وجہ خصوصیت کے نسبت ہم آئندہ کچھ اشارہ کریں گے و با اللہ التوفیق۔

اور یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے ایک قسم اسلام
 پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع اعظم بیان کیا ہے تاکہ سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات متحقق ہو جس سے
ذات و صفات کی ہر دو احاطت معانیت ہو جسکی تفصیل آئندہ بر محل ہوگی بہر حال
کہیں یہ احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں صفت سلم کے ساتھ اسکا مفید ہونا
حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے لہذا اہمو چاہئے کہ جہان مطلق
ہے وہاں مطلق ہی رکھیں اور جہان مقید ہے اسکو مقید سمجھیں کیونکہ اللہ جل شانہ
یا اس کے رسول مقبول نے جہان کہیں کہ احاطت و سمیت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
ناسب جانایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھ اسکو مفید کرنا چاہا کیا ہی
بس ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے ربنا انما اتزلت و انتبنا الرسول فاکتبتنا
مع الشاہدین

اگرچہ اس آئہ کریمہ سے بلا شک شبہ احاطت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے
مگر خوب ہے کہ یہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی منافق تشریح و تقدیس آگاہ نہیں
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہ احاطت مثل اس کے نہیں ہے جیسے کہ کرہ ساچلہ دون
طرف سے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اسکی احاطت ایسی ہے جیسے کرہ
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہ احاطت جسم پر چرٹ کے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت
کے مانند ہے اور نہ اس ذاتی احاطت یعنی کی احاطت بنیاد اس آتش کے ہے
جو آہن پارہ کے اندر باہر ہر جزو پر اس کے محیط ہو کر اسکو اپنا ہم نگر بنالی ہے
تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر۔

مثلاً جسم ایسا جو ہر ہے جو قابل ابعاد ثنائیہ ہے اور جو ہر وہ ہستی ہے
ہے جس سے اس ذاتی کا تحقق و حصول ہے پس جو معدود لول و عرض صحت کے

اوس ذات مبہم پر وارد ہو کے ہیں وہ سب اعراض ہیں اور وہ ذات مبہم جو موصوفہ بنی ہے وہ وجود نشے ہے پس ہر شے میں دو چیزیں ہوں گے ایک تو وجود نشے دوسری صورت نشے اور صورت جو عبارت ہے طول و عرض و عمق اعراض مجتمہ کے اسی میں اختلاف و تعدد ہے کیونکہ تغایر صورتوں میں ہے اور یہی تغایر صورت کا وجہ امتیاز یک و دیگر ہے اور وجود اشیا میں یہ تغایر و تعدد نہیں ہے بلکہ یہ وجود بلا اتحاد و علول اور بغیر تجزی و تحلیل کے تمام اشیا میں باری اور جمیع اجسام پر عادی ہے اور کوئی جزو جسم کا اس احاطہ ہستی سے خالی اور خارج نہیں ہے۔

فانفصوانہ سر غریب و رفرع عجیب۔

(۲) حق بجانہ تعالیٰ فرماتا ہے وہو معکوا ایما آگنتم واللہ ما تعلمون (بصیر) اور وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر یعنی دنیا و آخرت میں) لہذا ایما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم زمان بھی ثابت ہو۔ اور پھر اس عموم معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ ما تعلمون بصیر یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ کہ تم کرنے ہو وہ دیکھنا ہے کیونکہ یہ ربوبت افعال کی جسکی تعلق ذات کے ساتھ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور علم شہودی بغیر از معیت ذاتی کے متحقق نہیں ہوتا لہذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا یستخفون من اللہ وہو معہم ۱۳۷ یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپا نہیں سکتا کیونکہ

وہ اللہ اسکے ساتھ ہے گویا اس آیت میں اس بات کی صاف ہدایت کی ہے کہ دلون کی چھٹی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو۔ صاحب احوال نے اس آیت سے معیت علمی مراد لیا ہے اسلئے کہ

اول ذکر عموم علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور کلمات کا جس کا جواب رسالہ اللہ فی التبیہ میں مفصلاً دیا گیا ہے جس کا خلاصہ اس قدر ہے کہ اول عموم علم کا ذکر ہوتا سنا فی معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ معیت ذاتی خود مبنی ہے حصول علم شہودی پر لہذا اللہ تعالیٰ اول اس آیت میں اپنی عموم علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے جو کچھ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ کہ اس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے جب یہاں وہ بعض شے علیہ کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصول علم جزئیات کے جو وہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ ہنی لہذا اپنے عموم علم کے ساتھ ہی عموم معیت ذاتی کا ذکر فرمایا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اسکے اعمال و جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذاتی ہے بالفرض اگر یہاں مراد الہی معیت علمی ہی ہونی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا۔

بعضوں نے اس نص قرآنی عموم معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث او حال یعنی ثواللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھرایا ہے لہذا اس آیت حکمہ کو تاویل کے شکنجہ پر چڑھایا ہے حالانکہ نص صریح جو قطعی الدلالت پہلی دلیل محکم شرعی ہے اسکا معارضہ کوئی حدیث نہیں کر سکتی اصل تو یہ ہے کہ فی الحقیقت کوئی حدیث صحیح قرآنی کے معارض نہیں ہے یہ مرضیہ سمجھ کا بصیرت نہیں

محال اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ بظاہر معنی کوئی حدیث صحیح کس شخص میں قرآنی کے معارض
 تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ لغز قرآنی۔ یہ منالہ اسلئے واقع ہو سکتے
 کہ انہوں نے اول آیہ استواء علی العرش اور حدیث غم اللہ فوق ذلک کو کس
 فی المعنی نہر الیہ لہذا اولیٰ حبلہ آیات و احادیث تشبیہ و معیت کو مشابہ فی المعنی
 کہنا پڑا حالانکہ فی الحقیقت آیہ استواء و فوق کی مشابہ فی المعنی ہے چنانچہ ہم نے
 التفریہ فی التشبیہ میں بالتفصیل اردے محاورات قرآنیہ کے بتلادیا ہے کہ
 ایک لفظ استواء کا مختلف معنوں میں برابر و مساوی اور تمام ہونے اور پورا
 کرنے اور بیٹھنے اور سوار ہونے اور ٹہرنے و قرار پڑنے اور سیدھے کھڑے
 ہو جانے اور غالب و مسلط ہونے اور قصد کرنے کے معنوں میں آیا ہے
 جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے اور مختلف معنوں کا اوس
 احتمال تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہیں ہو سکتی کیونکہ محکم عبارت ہے
 اوس سے کہ اردو کے لغت کے اوسکی ایک معنی و مراد ہو اور دوسری کسی
 معنی کے احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو پس اس صورت میں لفظ فوق کا بھی محکم
 فی المعنی نہ ہو کیونکہ لفظ فوق کا کلام عرب میں دو معنوں پر مستعمل ہے ایک فوقیت
 مکانی دوسری فوقیت ربی جبکہ ہم اس رسالہ میں مجملہ اور رسالہ التفریہ فی التشبیہ
 میں مفصلاً ثابت کر چکے ہیں اور خود مولوی صاحب نے بھی رد احتوائہ میں مشابہت
 کی بہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی و ظاہری معنی شبہ والی ہوں بہ سبب
 شبہایت رکھنے اور ان معنوں کے مخلوقا شے کے خاص بانوں کے ساتھ اپنی
 پس اس صورت میں بھی لفظ فوق کا بلاشبہ مشابہ ہوا کیونکہ اسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت لوق کے اور ان صفات متشابہات کے ظاہری معنی
 غیر مراد ہونے اور نیز اسکی تاویل ایسی معنی کے ساتھ کرنے کے لئے جو منافی
 تنزیہ و تقدیس ذات الہی ہو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا
 ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والوں کو فرقہ مشبہہ و مجسمہ سے
 ٹھہرایا ہے باوصف اسکے حق سبحانہ نقل کے نسبت صفت فوق کے ظاہری
 معنی جہت انفصالی کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز نہ ہوگی کیونکہ
 یہ معنی منافی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا اصفاً مستثنیٰ و فوق کی تاویل
 ضرور ہوئی ابراہیم آیات معنی اللہ معنادر و هو معکومین لفظ اللہ کا مدلول
 القادرات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر
 ہو معنی حقیقی حکم فی المعنی کے حکم میں ہیں کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے سوا
 دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ آیت ذاتی
 معیت کی حکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال میں ذاتی استوار
 اور ذاتی توقیت حکم فی المعنی ہے البتہ بطرح لفظ استوار اور فوق کا متشابه
 فی المعنی ہے اس طرح لفظ قرب و معیت کا بھی متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ بطرح
 لفظ فوق کا دو معنوں پر محتمل تھا اس طرح معیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے
 ایک معیت جسمی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و تماسات وغیرہ کی شرط ہے
 جسکی مثالین ظاہر ہیں دوسری معنی میں معیت کے ان لوازمات جسمیہ کی شرط
 نہیں ہے جسکے مثالین ہم آمیزہ بر محل دینگے۔
 اگرچہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنوں پر محتمل ہے حکم متشابہ کرتا ہے

لیکن جبکہ حق بجانہ تعالیٰ کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اسکی ایک معنی کا
احتمال جو لوازم و خصوصیات سے ہے مرتفع ہوگا اور دوسری معنی میں
وہ خواص و لوازم حسیہ ہین میں محکم کے حکم میں متعین ہو گئے بہر حال اس تقریر
سے حق بجانہ تعالیٰ کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اسکی ذاتی معیت
و ذاتی قربت و ذاتی احاطت کے محکم ہونے میں تو کچھ شک و شبہ ہی نہیں ہے
البتہ اگر کچھ معض بحث میں ہے تو صرف یہی کہ لفظ استواء و فوق معیت و قربت
و احاطت کی کوئی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسقدر جواب تشفی بخش ہے
کہ ان تمام صفات تشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات
الہی ہو یعنی وہ معنی منافی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہو بس یہی ایک مسلم
طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و الا فومن ببعض و نکفد
ببعض کا مصداق بنتا ہے۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ان الله مع الصّٰہرین کا ارشاد مثل او کے
بے جسطرح کہ با اپنے بیٹے کو مکان کی چیت پر سے کہتا ہے کہ لا تحف
انما صلت یعنی درمست میں تیرے ساتھ ہوں و ما قلدس و الله حق قدس
اصل و جہ اسکی اسقدر ہے کہ انہوں نے حق بجانہ تعالیٰ کی معیت
کو یا جسمانی معنی میں سمجھا ہے یا اپنے قیاس و دھرم سے دلت پاک کو فوق عرش
کر ڈالا ہے خواہ یہ فوقیت الصّٰہی ہو یا الفضالی مگر نفس قید منافی اطلاقیت
ذاتی ہے بس اس قید فوقیت علی العرش کا لازمی مجموعہ معیت ذاتی کا انکار
نہا ہم اس کے متعلق بالبقی بحث کو آئندہ اس کے محل پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

(۳) حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و سخن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون
یعنی ہم اس سے نزدیک تر ہیں تم سے مگر نہیں دیکھتے یہاں ضمیر حق کا اشارہ
ذات ہے تاہم لکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا
استنباط بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہیں کیونکہ قربیات
معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حتیٰ ہے اور یہ
متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہاں بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے
یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ لا
تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں ہے
مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں لہذا اس سے قطع نظر کر کے بھی
دیکھا جاوے تو اس قدر نو ضرورت ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت
علیٰ بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے ولقد فعلوا ما تو سون
به نفسه و سخن اقرب الیہ من جبل الوردین ۶۷۲۱ یعنی ہم جلتے ہیں جملہ خطرات
نفی کو اور ہم بہت قریب برین رگ جان سے یہاں دو جملوں کے درمیان
و او تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علیٰ کی تفسیر دوسرے جملہ میں
قربت ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفی کا علم قرب ذاتی کے متعلق
ہے جس پر قولہ تعالیٰ و اذ اسئلک عبادی عنی فانی قریب کا شان نزول
بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن حاتم نے معاویہ بن حیدرہ رضی اللہ عنہ سے
روایت کیا ہے کہ ان اعرابیا قال یا رسول اللہ اقرب ربنا فتننا جیہ ام
نعبد فتناذ یہ فسکت البی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاتزل اللہ و اذ اسئلک

عباد ی عینی قافی قریب یعنی ایک اعرابی پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا نزدیک ہے رب ہمارا جو سرگوشی کرین ہم اوس سے یا دور ہے جو پکارین ہم سکو پس مومنش ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پس نازل فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو یعنی اور جب سوال کرتے ہیں میرے مجھ سے تو بے تحقیق ہیں تو ہوں انتہی۔ پس اس سے متحقق ہو گیا کہ یہاں قرب الہی سے مراد ذاتی ہے نہ ظنی کیونکہ اول حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قول قافی قریب میں اسے مستحکم ذات مستحکم پر دلالت کرتی ہے اور یہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر زید کہے کہ بکر کے پاس میں آؤں گا تو اسکی مراد کوئی جاہل ہی یہ نہ سمجھ گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان میں ہے اور اسکا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی عامی بھی اس سے یہ خیال کر گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی میں نہیں بلکہ صرف بکر کا تصور علم کرتا ہے۔ بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے پاس میں آؤں گا۔ ہر عامی و جاہل ہی سمجھ گیا کہ زید نبات خود بکر کے پاس آؤں گا پس اس سے میری غرض بیان اسے قدر ہے کہ لغتاً و محاوراً ضمیر کا مرجع ہمیشہ ہر قوم کی زبان میں ذات ہی ہے تاہم یہ کہ اعرابی کا یہ سوال رک کہ رب ہمارا نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ پکار کر کہیں اوس سے ذاتی قرب وبعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اسکا عقیدہ اسے یقینی ہو تا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر متصل یا اس کے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک کی قرب وبعد کا سوال ہی نہ کرنا پس اس کا یہ سوال کرنا دلالت کرتا ہے کہ اوس ذات مطلق کے سرفرستے وہ بخیر تھا جسکا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

ثالث یہ کہ اوس اعرابی کے سوال قریب بعد ذاتی کے جواب میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوفتہ مانا خود دلالت کرتا ہے اور اسے ثبوت پر
کیونکہ اگر یہ سوال ہی یہودہ ولایینی ہوتا تو فوراً انکار کرتے اور زبرد تو بیخ فوطے
اور اس قریب ذاتی کے اظہار کے لئے فقط حکم الہی نہ رہتے آخر کار حق سبحانہ
تعالیٰ کا اپنی ذاتی قریب کا حکم محکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر
ختم کی جہری لگا دیا اور آئندہ کے لئے بھی ہر ایک جھگڑا کو مابینہ بند کر دیا۔ اس
جہاز کے نسبت مولوی صاحب کے شبہات کا جواب ہم آئندہ دیں گے۔

اس قریب ذاتی کے نسبت جن لوگوں کو شبہ نمانی ہوا ہے اسکی وجہ
صرف اسپر بینی ہے کہ انہوں نے قریب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی معنی کو مثل
اتحاد و اتصال و جسموں کے سمجھا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد
مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتھ ذات واحدہ کی معیت و قرب مساوی
النبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہ اعتراض خود بدلائل عقلیہ باطل
ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتھ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل
تسلیم کر چکی ہے اور صور مختلفہ کے ساتھ میوئی کی قرب و معیت پر عقل ہی
حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ میں بعد و مسافت بعیدہ واقع ہے
جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت میں کی طرح کثرت فرقہ واقع نہیں ہوتا
اور باوجودیکہ صور مختلفہ میں تفرقہ مکانی سے بائیکہ اختلاف نسبتوں کا
پیدا ہوتا ہے مگر ادہ کی قرب و معیت کے نسبت طرح کا بعد و ظہور نہیں پاتا
مثلاً کہ زید مشرق میں ہے اور بکر مغرب میں علی ہا ہر ایک کے لئے ایک ایک

مکان مختلف ہے اور بالیکہ تشخصات میں بھی تفاوت ہے مگر باوجود اس قدر بعد و مسافت و اختلاف امکانہ و تفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ہامیت اپنے جمیع افراد پر ایکساں مساوی نسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی حقیقت واحدہ اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلابخیزی و تقسیم کے کیسی قریب رکھتی ہے یعنی جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم و کاست صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہ نسبت مساوی بخیر جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پھر اس ذات واجب الوجود کے معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا اولی الابصار

(۴) ان الله على كل شئ شهيد یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر حاضر ہے اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہاں اللہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت واقع ہے لہذا یہ آیت دلالت کرتی ہے ہر شے پر حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح حصن حصین میں لکھا ہے کہ الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم و لا مہر و لا مسموع یعنی شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہین غایب ہوتا اس سے کوئی معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوئی کیونکہ علم و بصارت و سماعت وغیرہ یہ سب صفات متعلق بذات حق ہیں چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ فلنقصن علیہم وعلوہم ما کننا غائبین معہ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کر نیکی وجہ تو اس کی علم کا حاصل رہنا ہوتا اور اس حصول علم کی وجہ اس ذات مطلق کا اون سے غایب نہ رہنا ہے

یعنی جبکہ وہ ہر شے کا شہید ہے تو بالضرور وہ ہر شے کا شہید
 بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم
 ذاتی سے غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔
 مفہوم شہود کے دو اعتبار ہیں ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی تو بالذات
 الا یصلو من خلق وهو اللطیف الخفید سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق
 کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا وجود حقایق
 عالم بین (شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکساں حاصل ہے دوسرا
 شہود عینی یعنی جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تھا وہی علم بعد از
 خلق عالم کے خارجاً شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ
 فرماتا ہے وَمَا تَكُونُ فِئْتَانٍ وَمَا تَكُونُ فِئْتَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ
 الا کُنَّا عَلَیْکُمْ شَہُودًا اذ تَقْضُونَ فِیْہِ ۱۱۲ یعنی نہیں تو کسی حالت میں
 اور نہیں پڑتا تو قرآن سے کچھ بھی اور نہیں کرتے تم کسی کام کو مگر ہم
 تیرے حاضر جبکہ تم اوس میں خود کر رہے ہو فقط یہاں کنا علیک شہود کا جملہ
 دلالت کرتا ہے ذوات و افعال و حواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ
 کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال و احوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا
 ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت
 عینی علی بنیا و علیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ
 نے حکایت فرمایا ہے کہ وَکُنْتَ عَلَیْہِمْ شَہِیدًا اَمَّا دَمْتُ فِیْہِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتِی
 کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبُ عَلَیْہِمْ وَاَنْتَ عَلَیْ کُلِّ شَیْءٍ شَہِیدٌ یعنی جب تک میں

دنیا میں اون میں یعنی اون کے ساتھ ہذا تھا اور کئی حالات کا میں شہود
یعنی شاہد تھا اور بعد میرے تو او کا شاہد ہے۔ یہاں آپ نے مناسب
شہود یعنی ذاتی الہی کے اولاً اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ یہ
اپنا شہود ذاتی دوامی نہ تھا لہذا کہتے ہیں انت الرقیب علیہم فرمایا کیونکہ
کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الہی میں افادہ دوام و استمرار کا مختص
ہے یعنی ہر وقت تو او کا رقیب ہے پس یہ رقابت دوامی جب کا مفہوم معیت
استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرر انت علی
کل شیء شہیداً سے سو کہ کیا کیونکہ شہود یعنی بغیر از رقابت یعنی معیت
ذاتی کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علی کل شیء رقیباً۔
اور یہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی اس آیت سے ہی نہایت
صراحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور کعبہ بربک اندہ علی کل
شیء شہیداً لا ینفی مریۃ من لقاء ربہم الا اندہ بکل شیء محیط
یعنی کیا نہیں کفایت کرتا تیرا رب جو بہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو
تحقیق یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات سے آگاہ رہو تحقیق کہ
وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہاں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً اپنی ذاتی
حضوری بتلایا اور پھر ساتھ ہی جو لوگ اپنے رب کی ملاقات کا یقین نہیں کرتے
میں تنبیہا ان کو اپنی احاطت ذاتی بتلایا کیونکہ جو ذات سب اشیاء پر اپنے
وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود رہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے
وہی شہود بھی ہو سکتی ہے اس واسطے ہم کہتے ہیں کہ یہ ہر دو آیتیں حق سبحانہ تعالیٰ

کی شہادت و احاطت ذاتی برد لائے گئے ہیں کیونکہ یہاں لقاے رب سے مراد رویت ہے چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات میں لقا کے نسبت بندوں کے طرف کی گئی ہے وہاں رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی لی تو تو بھی ادسکا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت صادق آویگا چنانچہ یہاں مراد ان سب لوگوں کا ہی مسلم ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کر دیا ہے باوجود اسکے احاطت و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اسکی احاطت مخصوصی سے کبھی اجسام و اکثرت کے ساتھ اسکی مقاربت لازم نہ آجائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ شبہ اس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاہد کا قیاس غایب پر کیا گیا ہے واللہ المثل الاطے۔ روح اجلے بدن پر محیط اور اسکی حضوری ہر جزو بدن کے ساتھ مساوی ہے یعنی اگر وقت واحد میں سر اور پیر کو مس کر دو تو فوراً اسکو روح بشہود ذاتی معلوم کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علمی کی جو نسبت کے ساتھ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتھ بھی حاصل ہے اور اس روح کی ذاتی حضوری و احاطت میں سر و سر کے بعد و مسافت مکانی کا کچھ بھی دخل نہیں ہے جسکی توضیح ہم آئندہ کریں گے۔

یہ چند آیتیں ہیں جنکو میں نے یہاں اپنے مقصود کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور یہ ایک عشر غیر حصہ ہے ادسکا جسکو خود خدائے حمید نے اپنے کلام مجید میں فرما چکا ہے اور ان آیتوں کی دلالت احاطت و معیت

وقرب و شہادت ذاتی پر لینے میں میں ہی منفرد نہیں ہوں بلکہ ایک جماعت
 علماء متقدمین و متاخرین کی میرے ساتھ ہے جسکو میں مخفی بیان کروں گا
 اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یا اکثر اشخاص مقامات مختلف
 سے ہوتے واحد انبیاء اور اولیاء کو حاضر بالذات جاکر مذاکرین اور ہر جگہ ان کے
 ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانیں تو آیا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا
 کہ نہیں اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدے کے رو سے وہ
 شرک بنو سکیگا کیونکہ شرک تو اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی صفت کے ساتھ مخلوق کی
 شرکت سے ہوتا ہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالیٰ کی ذات علیٰ کو عرض
 کے اوپر بہت دور عقیدہ کر دیا ہے لہذا اللہ تعالیٰ حاضر بالذات نہیں ہو سکتا
 تو پھر اولیاء اللہ کے اس حضوری ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آئیگا۔ ہاں
 خوب یاد آیا ہے وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے قول سلم بن انبیا و اولیاء کی ارواح
 کو دوسرے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک ؑ سے
 بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیاء و اولیاء کی ارواح کو دوسرے جاکر پکاریں تو مولوی صاحب
 کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ذات پاک کی صفت دوسرے
 مخلوق کی مشارکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اسی صورت میں بچنا
 حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہر وقت ہر جگہ اپنے نزدیک بالذات
 حاضر جانکر مذاکرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہئے کہ اس اپنے عقیدے کے نسبت
 مولوی اسماعیل شہید رحمہ کے تقاضے سے فتوے لیکر دیکھیں کہ وہ کیا کہہ گئے
 ہیں۔ اس مقدمہ میں میں نے شہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹہرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب او کو بہت مانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ انہوں نے ایسے عقیدہ والوں کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہرین بھی ہو جاؤ گی جسکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہیں وہیں۔

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا میں متواتر بعض ایسے صحیح حدیث میں کرتا ہوں جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکامیں اوپر دعوے کر چکے ہوں کیونکہ یہ اس مسلم الثبوت ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھے ہیں یا اسکی تفسیر فرمائے ہیں وہی حق ہے اس کے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہیں ہو سکتی چنانچہ مولوی صاحب بھی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کر چکے ہیں کہ جو حدیث لفظوں قرآنی کے معارض و مخالف ہے قابل رد و تاویل ہوگی نہ قابل قبول آتے۔

۱) عن ابی الموصی الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فحمل الناس جھرونا بالتکبیر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصنام ولا فایما انکم تدعون سمیعاً بصیراً وہو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق رحلہ متفق علیہ) ابی موسیٰ اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک فریق میں پس لوگ باوازی بلند بکیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانوں پر (آہستہ کہو) بہ تحقیق تم نہیں بکارتے ہو پھر اے اور بغایب کو اور بہ تحقیق تم بکارتے ہو سنتے اور دیکھتے ہو اے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جسکو تم بکارتے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن نتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے
 یہاں آپکا اپنے اصحاب کو ذکر ستری کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک
 کی اظہار فرماتے ہیں اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ تم میرے اور غائب کو نہیں سمجھتے
 ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سُن سکے کیونکہ پکارنے کا فعل دوسو
 مین واقع ہوتا ہے اولاً جبکہ سادی نقل سماعت رکھتا ہو ثانیاً جبکہ وہ دور یا نظر کر
 غائب ہو یعنی حاضر ہو حالانکہ یہ دونوں صورتیں حالت قرب میں مقصور نہیں
 ہو سکتے لہذا آپ نے لا تدعون اصم ولا غائباً کے ساتھ اصم سے صفت عدمی
 کی نفی کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انکو تدعون سمیعاً بصیراً اگرچہ باواز بلند
 پکار نیکی مانعت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہہ دینا کافی تھا مگر آپکو اصم صفت
 سلبی کی نفی کرنا یہ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بھی منظور تھا چونکہ لفظ اصم صفت سماعت
 کے ساتھ صفت بصارت کا ہونا کچھ ضروری و لازمی نہیں ہے کیونکہ بغیر کہنے
 کے سنا ممکن ہے لہذا برفع دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکو تدعون سمیعاً
 بصیراً سے سمجھایا کہ تا بصیراً سے شہیداً کا ثبوت ہو چونکہ ان دونوں صفات
 کا ثبوت باوجود جاہل ہونے حجاب و دوری کے ہی ممکن ہے لہذا آپ نے
 رفع توہم کے لئے اصم کے ساتھ لا غایباً کی قید بھی بڑا دی اور دوسری حدیث
 میں لا غایباً کی تقریر یہاں سے بھی واقع ہوئی ہے یعنی پس نہیں پکارتے ہو تم میرے
 اور غائب کو کیونکہ وہ قریب ہے چنانچہ خود حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وما کننا
 غائبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی
 نفی سے تمامی اوزامات غیوبت مثل خفاء و دوری وغیرہ بھی کچھ منتفی ہو گئے

پس یہ حضوری منافی دوسری ہے اگرچہ لاتدعون احدہ ولا غایبا کی نفی انکو
تدعون سمیعاً بصیراً سے ثابت کرنے میں اس امر کا ابہام پیدا ہوتا تھا کہ بسبب
احاطت صفات سماعت و بصارت کے حق سبحانہ تعالیٰ فریب سے یعنی دور نہیں
لیکن ساتھ ہی وہ مجمعہ سے رفع توہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتھ حاضر ہے
غایب نہیں کیونکہ ضمیر ہو مہینہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپ نے
احاطت صفاتی کے ساتھ ہی معیت ذاتی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ ذات و صفات
مطلق میں مطلقاً انفکاک تصور نہ ہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وہ مجمعہ
کی تفسیر والذی تدعونہ سے فرما کر معیت ذاتی کو موکہ کر دیا تاکہ بہ تکلف ضمیر ہو
کی ذات سے نہ پھر میں اور نہ بتاویل کسی صفت کو مقدر لیں اور پھر اس معیت
ذاتی کی کیفیت کا ذکر اس طرح فرمایا کہ اقرب الی احدکم یعنی اقرب بصیغۃ افعال
التفضیل اس لئے لایا کہ کوئی قربت حتی و عقلی حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت سے زیادہ
متصور نہ ہو الی احدکم فرما کر اس قربت کو ہر فرد کے ساتھ بلا تفاوت یکساں
ثابت کیا اور اسکی مثل عام نہم کے موافق من عنقریب احلتہ کے ساتھ دی
کیونکہ یہ لوگ حالت فرہین شتر سوار تھے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے
برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راكب و مرکوب کی
قربت اور مرکوب کے ایک غصو ظاہر کی شہادت کی مشابہت سے حق سبحانہ تعالیٰ
کی قربت و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس استعارہ میں اوس عایت کے
بھی آپ نے ملحوظ فرمایا کہ جو حق سبحانہ تعالیٰ نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ میں اشارہ
فرمایا ہے۔ و نحن اقرب الیہ من جبل الوریڈہ گویا آپ نے اس حدیث میں

اس آیت قریب اور وہو معکوا بیت صیت کی تفسیر فرمائی ہے جس سے قربت و صیت ذاتی ثابت ہوتی ہے۔

(۴) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ والذی نفس محمد بیہا لوانکم دلینہم
 یجعل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ تفرقہا ہوا اول والاخر والظاہر
 والباطن وہو بکل شیء علیم رواہ احمد و ترمذی یعنی روایت کی
 ابو ہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسکے ہاتھ میں محمد کی
 جان ہے اگر تحقیق جوڑو ترمذی کو زمین کے آخر تک اہل بیت پر لگی اللہ پر
 پہنچا کر ہمہ کو وہی اول ہے وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
 باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہی
 جسکا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنی اول آپ نے زمین سے فوق کا منہا
 عرش تہرایا اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی کو بتلایا اور پہر تحت کا انتہا ارض
 السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تحت و فوق کے مراتب درمیان پر احاطت
 ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول میں آپ نے یکے بعد دیگرے
 صرف فوقیت و احاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچھ ذکر نہ فرمایا کیونکہ
 حدیث احوال میں جبکہ ترمذی والوداؤد نے عباس بن عبد المطلب سے
 روایت کی ہے آپ نے فرمایا کہ میں کہ خدا اللہ فوق ذلک چونکہ اس حدیث بحال
 میں صرف بھی ظاہر کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے تو تحت کا حال
 پوشیدہ رہ گیا لہذا آپ نے اس حدیث دلو میں فوق عرش سے سر تحت ارض
 کے اظہار کے طرف رجوع کیا اور فرمایا تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق پر ایک کریمہ ہوا کہ اولیٰ والا حق الایہ کی
 تلافی سے ایمانی ناکہ نعرش دارض و سما پر احاطت ذاتی حق سبحانہ کی ثابت ہوئی
 حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعلق کی بجز وجہ ثابت ہے اولاً یہ کہ اللہ
 تکلم ذاتی ہے لہذا جیسا کہ اللہ فونی حادث رہن عرش پر احاطت ذاتی حق سبحانہ
 تعلق کی بلا تعلق کی گئی ہے اس طرح فی سطر علی اللہ میں بھی ارضی مشی بہ
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعلق کی لیا و گئی و از تہجج ہمارے لازم آئیگی جو باطل ہر
 ثانیاً یہ کہ جب آئے بیان اول کو خلاصہ سے متعلق نہیں کیا بلکہ سہری
 بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض پر سما کی اس طرح سبع مساوات کا باہمی فصل و
 بعد اور مساوات پر عرش کی فوقیت مخالف عقل نہ تھی اور اللہ تعالیٰ کی احاطت
 ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اس کے بیان آخری الارض السفلی کو جو
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعلق پر مشتمل ہے متعلق بجلف کیا کیونکہ عقل نہ ملتا ہے
 حقیقت حال کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت و باہر و پراغا کی بنا پر
 کرتی تو اب اس بیان آخر کو بجلف متعلق کر دلائے کہ یہ ثابت کہ اس احاطت
 ذاتی حق سبحانہ تعلق کے نبوت میں نہایت آگے سر نہایت کہ قسم کی حاجت
 شدت انکار کے وجہ سے ملتی ہے یا قسم سے یہ ثابت کہ اس احاطت کو بار
 کرنا مقصود ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حق الارض السفلی بھی احاطت
 ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بظاہر یہ امر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور
 انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ لہذا علی اللہ کا ہمسد
 قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کو قسم نہیں کہاتے

اور اس اپنی قسم پر قول قوالے ہوا اولیٰ والاخر کو استنباد و انفرادیتے نالایہ
کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرانی آیت کا استنباد
فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہوا اولیٰ
والاخر والا یہ کے چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور ضمیر ہوا کا مرجع ذات ہے
جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی
جسکے آپ نے لفظ علی اللہ کے بیان حلفی کی شہادت میں
ہوا اولیٰ والاخر والا یہ کی آیت شہرانی کو پیش کیا تو رہا اہل طاعت اس آیت
کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی متسل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ آپ کا
وہ حلفی بیان اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے جس میں آپ نے ضمیر ہوا سے اللہ علم
ذات بیان فرمایا ہے۔

چونکہ آیت کریمہ ہوا اولیٰ والاخر والا یہ کا ختم دھوبے کل شیء علیہ پر ہوا
لہذا بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کو مفہوم محمدی احاطت علمی
ہے حالانکہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں ہوا اولیٰ والاخر والا یہ کا
ذاتی کا ذکر ہے پر عموم احاطت علمی کا جس کا حاصل عموم احاطت ذاتی سے علم
ہے اور یہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے بلکہ اگر شہرانی نے ہوا سے اللہ تعالیٰ
کی ذاتی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تفسیر کیا ہے اور اگر علی کے ساتھ
تفسیر کرے تو بھی اور ایک یہ ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کریں گے پس اگر اہل علم
کا حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت علمی کے کہنے سے بہرگز غصہ نہیں
ہو سکتا کہ بہ احاطت علمی بغیر از ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انفرادی حال

باطل ہے جسکو ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اب رہا یہ امر کہ لفظ علی اللہ کی ظاہر معنی ذات اللہ کی ارض کا منظر ہے
ہو یا جہل کا ذات اللہ پر ہو ط کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب
صرف حق سبحانہ تعالیٰ کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے
نسبت لوازم خواص سیمہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد
لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہیں اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ
کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہی نقصانات بغیر تاویل کے مرتفع نہیں ہو سکتے
ہیں تو اس سے احادیث و آیات فوقیت و استواء علی العرش کو بھی محض حاصل
ہونوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت و استواء ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ
کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت و معیت ذاتی میں بھی اختیار
کیا جائیگا جبکہ ثبوت ہمنے التزییہ فی التبیہ میں بطریق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہے
بہر حال اگر اس فوقیت و احاطت و معیت ذاتی الہی کے مفہوم میں عقل
کو دخل دیا جاوے اور محض بزر و عقل سمجھا جاوے تو یہ ایک محال بات ہے
اگر ان اسرار کا ادراک محض عقل پر منحصر ہو تا یا نقل کی تصدیق میں عقل کا دخل
ضروری نہ ہوتا تو سلف صالح طریقہ تقویض کو اختیار نہ کرتے اور صفات الہی میں
چون و جہر کرنے سے زود کتے ہر چند کہ احاطت و معیت و قرب ذات الہی
کے ثبوت میں اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں لیکن یہاں ہم نے صرف
انہیں دو حدیثوں کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم و ذہن متقیم سے
عوام کرنے والے کے لئے تو اسقدر کافی ہے مگر انکار میں جلدی کرنے والے

کے لئے تمام قرآن اگر در فقاہور فقاہو لکھ بھی دیکھا دین اور صحاح کی ساری حدیثیں بھی
 بیٹھوا دین تو کافی نہیں

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب میں مولوی صاحب کے
 دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت علمی
 پر اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفرد محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو
 ذاتی نہیں کہا بلکہ اس کے کہنے والے کو کافر ٹھہرایا ہے انتہی بس میں کہتا ہوں
 کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے مائینا اگر اجماع امت کا مفہوم
 ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر اسوۃ نقیڈ
 پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکتا علی الخصوص اسباب
 میں مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین سے بعض نے تو حق
 سبحانہ تعالیٰ کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت میں
 دونوں جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجایو گا جس ہم بیان بعض اہل
 مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین و مستملین کے اقوال پیش
 کرتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی
 تفسیر و تفسیر ذات سے کی ہے اور بغیر ذات کے فقط قربت و معیت علمی کا بطل
 ہونا بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

دا قال القاضی علی بن التوکانی والحق ما عرفناک من مذهب السلف
 الصالح فالاستواء علی العرش والکون فی تلك الجهة قد صرح به القرآن و
 كذلك صرح به رسول الله علیه وآله وسلم وکما نقول هذا فی الاستواء

والكون في تلك الجهة فكذا انقول في مثل قوله سبحانه وهو معكم ايما كنتم
وقوله ما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعهد ولا خمسة الالهو سادسهم
وخوان الله مع الصابرين ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
الى ما يشاء به ذلك وبما لله ويقار به ويضار به فنقول في مثل هذا
الآيات هكذا جامع في القرآن ان الله سبحانه مع هؤلاء ولا ننكلف
بتاويل ذلك كما يكلف غيرنا بان المبدأ بعد الكون وهذه المعية
كون العاقل ومعية فان هذا شعبة من شعب التاويل يخالف مذهب
السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم رضوان الله
عليهم اجمعين انتقم اور کہا قاضی علی بن شوکانی نے حق یہ ہے کہ جو کہہ کہ
جتا دیا ہے نہ تجکو مذہب سلف صالح سے پس استواء علی العرش اور ہونا اور سکا
اوس جہت میں بیشک تفسیر صحیح سے بیان کیا اور سکو قرآن نے اس طرح تفسیر
کی ہے اور اسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور یہاں کہتے ہیں
ہم استواء میں اور ہونے اور اسکے کو اوس جہت میں (یعنی بالذات)
اس طرح کہتے ہیں ہم قولہ قال سبحانه وهو معكم ايما كنتم
وما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعهد ولا خمسة الالهو سادسهم
اور اس طرح ان الله مع الصابرين - ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
اور اسکے مثابہ اور مائل وغیرہ میں (یعنی بالذات) پس ہم کہتے ہیں انتم
کی آیتوں میں ایسا ہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ سبحانہ ساتھ افق
ہے اور نہیں ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کو ن اور اس معیت سے ہونا علم کا اور اسکی معیت کا ہے
 پس یہ بھی ایک شاخ ہے تاویل کی شاخوں سے جو مخالف سے مذہب
 سلف کے اور مغایر ہے اس حالت کے جس پر تھے صحابہ اور تابعین اور
 تبع تابعین انتہی یہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحفین میں ہے جس سے ثابت
 ہوتا ہے کہ آیات معیت و قربت کی تاویل بالعلم کما اختلاف طریقہ صحابہ اور
 تابعین و تبع تابعین ہے اور یہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت
 ہو کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تھا کہ دیکھو اللہ تعالیٰ کی اعطالت و قسوت
 و معیت کے قابل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھ بغیر تاویل نہیں کرتے
 تھے یہ عجیب طرفہ باجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالیٰ کے معیت کی تاویل
 علم کے ساتھ کرتے و انون کو بدعتی کہتے ہیں اور مولوی صاحب معیت
 علی نہ کہنے والے کو کافر ٹھہرتے ہیں۔ یہ بین تفاوت رہا کجاست تا کہ
 (۲) اور نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم نے اس قول کو اپنی کتاب
 دلیل الطالب الی ارج المطالب میں لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب بعباد
 اولی الالباب یا کتاب انفار بجمع میں لکھا ہے کہ آیات قرب و معیت پر
 بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنی قرب (و معیت ذاتی) کے ایمان لانا فرض
 ہے کیفیت اونکی (یعنی صفت معیت و قرب کی) حوالہ علم الہی ہے اگرچہ
 اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم و عون و نصر یہ کیا ہے مگر سچو کہ
 ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اسکی خدا کو
 سونپنا کافی وافی ثانی ہے انتہی۔

(۳) وقال نور الدین صابونی من ائمه الفتن فی البدایة فی اصول الدین
 وقالت البخاریة انه بكل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بكل
 مکان بالعلم لا بذاته فقال وقول من قال انه فی شکل مکان افسد
 لان التکلیف یستلزم ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه
 تمکن کیف ینصور بان یکون فی الاماکن کلها وکذا اقول من قال بكل
 مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یتصور ان یقال هو فی ذلک المکان
 بالعلم انتهی یعنی کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین میں اور کہا
 بخاریوں نے وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے یعنی اپنی ذات سے اور
 کہا معتزلے نے کہ وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے علم سے نہ ذات سے
 پہر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہی
 فاسد ہے کیونکہ جا کے پکڑنا محال ہے سچ دو مکانوں کے حالت واحد
 میں پس جس ذات پر اطلاق جا کے پکڑنے کا محال ہے تو پہر کیسے تصور کیا جاوے
 کہ ہووے وہ سب مکانوں میں اور اس طرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا
 ہے ہر مکان میں باعتبار علم کے ہے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو
 بہنیں سمجھتا ہے یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان میں ہے علم کے ساتھ
 لہذا پس اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح ذات اللہ تعالے کا تمکن کسی ایک مکان
 میں خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے
 محض معیت علمی کا عقیدہ بھی باطل ہے یہاں نور الدین صابونی نے جو بخاریہ
 کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت و احاطت کا

ابطال لازم نہیں آتا کیونکہ خارجی حق سبحانہ تعالیٰ کا ممکن ہر ایک مکان میں کہتے ہیں حالانکہ جس چیز کا ممکن کسی ایک مکان میں فرض کیا جاوے تو پھر وسوقت اسی چیز کا ممکن دوسرے مکان میں عقلاً محال ہے کیونکہ بہر ممکن مکان کا قید مکانی کے متلزم ہے یعنی جب ایک چیز کسی مکان میں ممکن و مفید ہو چکی تو وہ مطلوب نہ رہی لہذا صابونی نے اوس ذات مستطین سے قید مکانی کے مفید ذکر کر دیا ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالیٰ کی شان اس قید ممکن مکان سے مقدس و منزہ ہے۔

۴م، قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتابہ المسمی باصول الکبیر لا یحب ان یکون نفس انباری غروجل جسم او جھل او محل وداو فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفاتنا المفارقة لنا انتھا۔

یعنی کہا ہے امام ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر میں کہ نہیں واجب یہ کہ بنودات باری جسم و جوہر و یا محدود یا کسی خاص مکان میں کہ ہو دوسری جگہ یا سوائے اوسکی اون چیزوں سے جو جائز نہیں اوپر اوس اللہ تعالیٰ کے ہمارے صفات سے بے سبب جدا ہونے اوس تعالیٰ کے ہمہ انتہی

وقال العلامة الحدیث السيد نعمان البغدادی فی کتابہ جلام الیقین وروی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری انه قال فی کتابہ الابانہ فی اصول الدیانہ وھو اخر کتاب صفہ وعلیہ اعتمد اصحابہ فضیل فی ابانہ قول اهل الحق والسنة قد کمل الاستواء علی العرش والشر وول الی السماء الدنیا والایمان وغیر ذلک من اوصافہ تعالیٰ الی

ان قال وان الله يقرب من عباده كيف يشاء حكما قال ونحن اقرب اليه من
 جبل الورد انما انفعي لخصما۔ یعنی کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی
 کتاب جلال العینین میں اور روایت کیا کہ کثرت مصنفین نے شیخ ابو الحسن اشعری کے کہ ہندوں نے
 کہا ہے اپنی کتاب امانہ اصول دین میں اور وہ کتاب افکی آخر تصنیف ہے
 اور اس پر اعتماد کیا ہے ان کے اصحاب نے کہ امانہ میں قول اہل حق اور اہل
 سنت کا ہے پر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سماء و نبا پر اور بھی
 وغیرہ صفات اللہ سے یہاں تک کہ کہا ہے تحقیق اللہ تعالیٰ نزدیک ہوتا ہے
 اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہیں
 اپنے بندہ کی رگ گردن سے انتہی۔

(۵) علامہ قولوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ ان قول المعتزلة
 وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتدبيره
 دون ذاته باطل لانه لا يلزم ان من علمه مكان ان يكون في ذلك المكان
 بالعلم فقط الا ان كانت صفاته متفرد عن ذاته كما هو صفت علم
 الحق لا يخلو عن صفاته۔ یعنی قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ
 ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے
 ذات کے یہ باطل ہے اس واسطے کہ ہمیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ
 جانے مکان کو تو ہووے وہ اس مکان میں علم کے ساتھ محض گریہ
 کہ جہاں میں صفات اس کے اسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے
 ہمیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔ پس اس سے باطل ہوا یہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اوسکا ہر ایک کے ساتھ یا ہر ایک مکان میں ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہ عقیدہ باطلہ فرقہ مغرکہ کا ہے۔

(۶) وقال الحلبي ان الله تعالى معنا حقيقة وفوق العرش حقيقة يعني جلبي

کہا کہ بتحقق اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے ذات سے اور فوق عرش کے

ہے ذات سے پس اس قول سے تو عموم احاطت ومعیت ذاتی ثابت ہوئی

کیونکہ یہاں فرش و عرش کے ساتھ معیت و فوقیت حقیقی کا مفہوم ذاتی ہے

(۷) وقال الحافظ جلال الدين السيوطي في القول الا شبه في معنى حديث

من عرف نفسه فقد عرف ربه نقلا عن الشيخ غزالدين انه اقرب الى

كل شي ليس شي اقرب اليه من شي ولا شي ابعد اليه من شي لا بمعنى قرب

المسافة لانه منزله عن ذلك وقال وكان الحق سبحانه وتعالى موجود

في كل مكان مالا يمنة منه مكان وتنزل عن امكان والرحمان وقال منه

هو لا كيف ولا اين له - وهو في كل النواحي لا يزدول يعني اور کہا حافظ

جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفہ نفسه فقد عرف ربه

میں نقل کر کے شیخ غزالین سے اس طرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور

ہٹن ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور ہٹن کوئی

شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ بمعنی قرب و مسافت کے اسو سے

کہ وہ منزہ ہے اس قریب و مسافت سے اور کہا اس طرح حق سبحانہ تعالیٰ

موجود ہے ہر مکان میں - ہٹن خالی اوس سے کوئی مکان اور پاک ہے

مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اوسکو اور نہ ایں ہے - اور وہ فیضی

میں ہے ہمیشہ۔ اصل میں اس قول کا اسبق در ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قربت ہر شے کے ساتھ متساوی النسبت ہے اور اس قربت میں بعد و مسافت کا ہونا ہی سبکدستی و لامکانیت ہے جو باوجود مباینیت معنوی کے باہم قربت صوری رکھتے ہیں جس کا ذکر گذر چکا۔

(۸) وقال القرالی فی الاحیاء و هو مع ذلك قریب من كل موجود و هو قریب الی البعد من جبل الورد و هو على كل شے شهید اذا لما تلی قریب قریب الاجسام كما لا یماثل ذاته ذات الاجسام یعنی اشیاء میں امام غزالی رحمہ نے کہا ہے اور وہ ساتھ اس اسباب کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے اس لئے کہ ہر شے سے قرب اللہ تعالیٰ کا مانند قریب جسموں کے جیسا کہ ہر شے سے ذات اللہ کی مانند ذوات جسموں کے انتہی۔ اس قول سے قربت ذاتی ثابت ہوتی ہے جسکو ہم آئندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کہا ہے سعادت میں کہا ہے کہ و صابران را وعدہ داد کہ او با ایشان است و گفت واللہ مع الصابر یعنی اور صابروں سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالیٰ کہ اللہ صابر دن کے ساتھ ہے اور نیز احیاء کے باب عقاید میں کہا ہے کہ و انہ حالہ جمیع المعلومات محیط بما تجری من تحت سقر الارضین الی اعلی السملون یعنی یہ جاننا کہ خدا سے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے ہتوں سے لیکر آسمانوں کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہاں احاطت علی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پھر محیط کہا یعنی وہ جاننے والا

اور احاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جبکہ امصادق ذات ہے اور پہر دوسرے
مقام پر کہا کہ بآئہ تعالیٰ عالمو جمیع الموجودات ومحیط بکل الخلقیات
یعنی وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے
جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونوں اقوال سے اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی
مع الذات ثابت ہوتی ہے۔

(۹) ابو طالب کی نئے قوت القلوب میں کہا ہے کہ واللہ اقرب الی کل
شیء من نفس الشیء الیہ فهو اقرب الی الخواص من ادرک کیا والی الروح من
حیاتیہ بقرب ہو وصف ذالہ لا بقرب ہو فعل لہ واللہ مع ذلک فوق کل
فوق وفوق کل تحت ووراء کل وراء ومحیط بالعرش وبکل محیط
احاطہ علم و قدرت و قربہ من العرش کقربہ من النری لا یوجد بہمان
ولا یفقد عن مکان انتہی اور وہ اللہ قریب ہے ہر شے کے ذات سے
سے طرف اوس شے کے پس وہ اللہ قریب ہے خواص سے ادر اک سے
اذنکے اور طرف روح کے حیات سے اوسکے ساتھ ایسے قریب کہ جو وصف
ذاتی ہے اوسکا نہ ساتھ ایسے قریب کہ جو فعل ہے واسطہ اوسکے اور نہ تحقیق
وہ اللہ با وصف اسکے فوق ہے ہر فوق براہر فوق ہے ہر تحت پرا در پر ہے
ہے ہر پر ہے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو با حاطہ علم و قدرت اور
ترعبہ عرش سے ہے جیسا کہ قرب تحت الارض سے ہے بنین پایا جاتا وہ کسی
مکان میں اور نہیں مغفود ہونا وہ کسی مکان سے انتہی اس تحریر دلپذیر سے
حق سبحانہ تعالیٰ کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جکا ادراک در اسے طور

عقل و حس ہے کیونکہ عرش و تخت انفرس کے ساتھ ایکساں قربت اور ہر ایک
سکان و اہل مکان پر بغیر تمکن و طول کے او سکی ذاتی احاطت ایک ظلم غریب ہے
جسکا ادراک سوائے طور کشف کے محال ہے پس بہ تغزیر پرتویر فوت قلوب کی
ہر صاحب قلب کے لئے سفر قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے
الطاف القدس میں لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

۱۰۱) وقال الامام الموصلي في سيف السنة والذی عندی ان الرحمة لما
كانت من صفات الله تعالى وصفاته قايمة بذاته فاذا كانت قريبة من
الحسين فهو سبحانه قريب منهم قطعاً فهو قريب من الحسينين بذاته و
رحمته قريب باليس له نظير وهو مع انه فوق سمواته على عرشه كما انه
سبحانه يقرب من عباد له في اخر الليل وهو على عرشه ويدنو من اهل
عرفة عشية عرفة وهو على عرشه فان علوه سبحانه على سمواته
من لوازم ذاته فلا يكون قط الا عالياً ولا يكون فوقه شيء البته كما
قال اعلم الخلق به وانت الظاهر فليس فوقك شيء وهو سبحانه قريب
في علوه وعال في قربه كما في الحديث الصحيح عن ابي موسى الاشعري
قال كما في سفر مع النبي صلى الله عليه واله وسلم فانه نفعت اولوتنا
بالتكبير فقال ايها الناس ارجعوا على انفسكم فانكم لا تدعون احم ولا
غنياً ان الذي تدعونه سميع قريب اقرب الى احدكم من عنق راحلته
فاخبر صلى الله عليه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الى احداهم
من عنق راحلته واخبرانه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يراى

اعمالہم و یعلمو ما فی براطنہم و ہذا حق لا یناقض احدا ہما الآخر انتمی
 یعنی سیف السنہ میں امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہے
 بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات اللہ کی اور اس کے صفات ایم میں ساتھ
 اس کی ذات کے پس جب وہ رحمت رب ہے محنین سے تو وہ اللہ بھی قریب
 اپنے پس یقیناً وہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات در رحمت سے محنین کے قریب اس طرح
 کہ اس کی قربت کو نظیر نہیں حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سماوات ہے اپنے عرش پر
 جیسا کہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندوں سے آخر رات میں حالانکہ وہ اپنے عرش پر
 ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے در آنحالیکہ وہ عرش پر
 ہے پس تحقیق کہ علو اس بھانہ کا اپنے آسمانوں پر اس کے لوازم ذات سے ہے
 پس نہیں ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور نہیں ہوتی کوئی شے فوق اس کے جیسا کہ کہا انا
 تر خلق کا ساتھ اس خلق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس نہیں ہے کوئی شے فوق
 تیرے اور وہ بھانہ تعالیٰ قریب ہے اپنے علویں اور عالی ہے اپنے قرب میں جیسا
 کہ حدیث صحیح میں ابو موسیٰ اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفیرین مثنیٰ
 صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھے میں بلند ہو میں آواز میں ہماری تکبیر سے دیا
 اپنے لئے لوگوں میں کہو اپنے نفسوں پر کیونکہ نہیں پکارتے ہو تم ہرے اور
 غائب کو وہ اللہ جس کو تم پکارتے ہو غنی والا قریب ہے قریب ہے ہر ایک کے اس کے
 اونٹ کی گردن سے پس خبر دی بنی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ
 زیادہ جاننے والے ہیں اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب ہے ہر ایک کے گردن سے
 اس کے اور خبر دی اس بات کی کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سماوات ہے اپنے

عشق پر آگاہ ہے حالاً خلیل کا دیکھتا ہے اونکے اعمال کو اور جانتا ہے
اوس جبر کو جو اونکے باطنوں میں ہے اور ہمہ ارشاد صحیح ہے جو ایک دوسرے کا
مناقض و منافعی نہیں ہے انتہی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے استوار ذاتی و فوقیت
و قرب ذاتی کا مناقض اسی حالت میں مرتفع ہو گا کہ اوس ذات مطلق کی عموم
احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور فوض بعض و تکفر بعض کا مصداق نہ
ہو۔ فقط

(۱) شیخ عبد الوہاب شیعہ حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیوایت میں اس
مسئلہ کی تحقیق میں بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے میں یہاں بغیر
نقل کرنے اور کئی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرنا ہوں تو ہذا
یہ مسئلہ (محبت کا) مشکلا سے ہے بسبب اختلاف سلف کے جنہیں
اگلے اور پہلے ہیں لیکن جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت باجماع ہو
واسے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا اور کہنے میں
اون سے جہنوں نے کہا ہے کہ اللہ ہمارے ساتھ ہے ذات کے اور صفات
اور صفت الہیہ موصوفت کے جدا نہیں ہوتیں۔ اور منقہ ہوئی تھی اس مسئلہ میں
ایک مجلس بلع ازہری میں مشہور ہیں درمیان شیخ بدر الدین زعلای حنفی اور
درمیان شیخ ابراہیم ہواہمی شافعی کے اور تصنیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس
میں ایک رسالہ میں ذکر کرونگا پھر سے اوسکے چشمن کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو
اوس سے علم کو اب میں کہتا ہوں اور اللہ کے ہاتھ ہے تحقیق اور میں اسکا خلاصہ
کو نقل کرتا ہوں فرمایا شیخ بدر الدین زعلای حنفی اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اپنے اسماء و صفات سے اور نہ اپنی
 ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھ ہے بذاتہ و صفاتہ پس اسکو
 لوگوں نے کہا کیا دلیل ہے اس پر انہوں نے جواب دیا قول اللہ تعالیٰ کا واللہ
 معکم اور قولہ تعالیٰ وہو معکم اور معلوم ہے یہ بات کہ اللہ علم ذات ہے
 اب واجب ہوا اعتقاد سمیت ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہو چکا نقل سے
 اور عقل سے پھر کہا لوگوں نے اوں سے اور زیادہ وضاحت سے فرمائیے۔
 اس بات کو فرمایا کہ حقیقت سمیت کے ساتھ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے
 کے برابر ہے کہ ہوں دے دونوں واجب ہیں کہ ذات اللہ تعالیٰ کی اپنے
 صفات کے ساتھ ہے یا ہوں یہ دونوں جائز یعنی ممکن جیسا کہ ایک انسان
 دوسرے انسان کے ساتھ ہے یا ہوں وہ دونوں سے ایک واجب
 اور دوسرا ممکن وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سمیت بذاتہ و صفاتہ اپنے خلق کے
 ساتھ جو مفہوم ہوتی ہے وہو معکم اور ان اللہ مع الحسنین اور ان اللہ مع
 الصالحین سے اور یہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کی جگہ
 ہیں ہم کہ مدلول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمست الصفات متبعہ ہے بسبب
 متعلق ہونے اور اس کے جمیع ممکنات کے ساتھ اور نہیں ہے سمیت اور اسکی مثل حنیہ و
 دوحیزون (دوحیزون) کے بسبب ہونے مماثلت اللہ تعالیٰ کی اپنے
 خلق کے ساتھ جو یہ موصوفے جمیت سے اور محتاج جمیت کے لوازمات ضروریہ
 کا جیسے کہ حلول کرنا جہت ایضاً زمانہ و مکانیہ میں پس پاک ہے سمیت اللہ تعالیٰ
 کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے صفات

مخلوقات سے اور نہیں ہے کوئی شے مثل اس کے وہی سنا اور دیکھتا ہے اور
 کہا اسی کے ساتھ ہم اقرار کرتے ہیں ایسے قول کے نفی کا جس قول پر محبت
 ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا چیز و مکان میں کائنات کے باوجود ابات کے
 نہیں لازم آتا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دو ہونا
 اس کا اور نہ چیز میں ہونا اور اس کے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے
 محبت صفات کی کسی شے کے ساتھ ہونے سے محبت ذات کی اس کے ساتھ
 یا اس کا عکس سبب لازم ذات و صفات دونوں کے ساتھ برتر ہونے مکان
 اور لوازم مکان سے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ بہا میں ہے صفات سے اپنے مخلوق
 کے مابین مطلقاً اور کہہ چکے ہیں علامہ قونوی شہرح عقاید نفی میں کہ قول مغنر
 و جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ حق بجا نہ تعالیٰ ہر مکان میں اپنے علم اور قدرت اور
 ہمہ گیر سے ہے بغیر ذات کے یہ باطل ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا اس سے جو
 شخص کہ جائے مکان کو یہ کہ ہووے وہ شخص اس مکان میں علم کے ساتھ
 فقط مگر اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفات اس کی جدا ہو جیسے کہ یہ صفت
 علم خلق کی ہے نہ علم حق کی نہی۔ علاوہ اسکے اس طرح کہنے سے کہ اللہ تعالیٰ
 ہمارے ساتھ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے مستقل ہونا صفات کا
 اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی بہرہ لوگوں نے کہا
 اور ان سے کیا ابات میں آپ کے کوئی موافق ہے سوائے علامہ قونوی کے
 تب آپ نے فرمایا کہ مان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان
 میں قولہ تعالیٰ غنی اقرب الیہ منکون لکن لا تبصر دن کے اس آیت میں

دلیل ہے زیادہ تر قریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندے سے بفریب حقیقی
 جیسا کہ لائن ہے اوسکی ذات کو سبب برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے مکان کے واسطے
 کہ اگر مراد لیں قریب سے اللہ تعالیٰ کے جو قریب پیوند کے ساتھ قریب علم یا قرب
 قدرت یا قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کتنا و ثقی لا تغفون لاکن نہیں جلتے غم اور
 اس طرح جب کہا و لکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اس پر کہ مراد ساتھ اور کے
 قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بصر سے اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ ہمارے نظر کو
 پس بیشک معلوم ہے یہ بات کہ نظر نہیں متعلق ہوتی واسطے اور اس کے صفات
 معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اور ان مخایق کے ساتھ جو دیکھے جاتے ہیں اور
 کہا اسطر حکا بیاہج قولہ تعالیٰ میں و سخن اقرب الیہ من جبل الوریڈا یہ دلالت
 کرتا ہے اوس پر جو ہم نے کہا ہے اس واسطے کہ افضل میں نہیں دلالت کرتا اور
 اشتراک کے جو حاصل ہے ہم قرب میں اگرچہ مختلف ہو کیفیت میں احد نہیں اشتراک
 ہے درمیان قرب صفات اور قرب جبل الوریڈ کے کیونکہ قرب صفات کی
 معنوی ہے اور قرب جبل الوریڈ کی محض ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالیٰ
 کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے سبب پر کہ
 قرب اوس تعالیٰ کا بھی حقیقی ہے یعنی بالذات ہے بسکولازم ہے صفات
 کہا بیخ ابرہیم نے جو کچھ کہ ہم نے تفسیر کی تم سے اوس سے نفی ہو گئی اس بات کی
 کہ مراد قرب خدا تعالیٰ کی ہمارے ساتھ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور
 صریح بات یہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے ساتھ بالذات ہے اس واسطے کہ
 صفات مجرد یعنی خالی ہو کر ذات کے عقل میں نہیں آسکتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کیا

اوسکو علانی نے کیا کہتے ہو قول میں اللہ تعالیٰ کے وہو معکوا ینہما کہتم اسلئے
 کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ مکان میں ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہیں
 لازم آتا اس سے حق میں حق سچا نہ تعالیٰ کے مکان اسواسلئے کہ این کا لفظ جو
 آیت میں ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی معیت کا فائدہ ہو سچا ینکے
 واسلئے نجا طہین کو این یعنی مکان میں جو لازم ہے واسلئے اوسکے اوہنین
 اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسلئے اللہ تعالیٰ کے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے
 ہیں پس وہ ہر مکان والے کے ساتھ ہے بغیر مکان کے انتہی۔

پہرے شیخ عارف باللہ تعالیٰ ہمارے سید محمد مغربی شاذلی خج جلال اللہ
 سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں۔ لوگوں نے اوسکا ذکر کیا
 کہ یہ مسئلہ ہے انہوں نے فرمایا تمہارا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کریں
 ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا معیت اللہ تعالیٰ
 کی اذلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل نشیا اوسکے علم میں ثابت ازل سے
 متعین ہیں بلا بدائیت کے اسواسلئے کہ وہ معلومات متعلق ہیں ساتھ اوسکے ایسے
 تعلق کے ساتھ کہ محال ہے اذنی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے
 وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریاں تعلق اوسکے
 کا ساتھ اوسکے اسواسلئے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالیٰ کا بلکہ اوسکے
 کہ نہیں تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی اذلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
 نہیں اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالیٰ ساتھ معلوما کے ہے بعد پیدا کرنے
 اوسکے عدم سے بعینہ موافق اوسکے جو علم میں متعین تھے اور اسطرح حال ہے

ایما صحت کا (یعنی جہان تو ہوا) سب عالموں (علم و عین وغیرہ) میں بسیط
 ہونیکے وقت یا اس کے مرکب ہونیکے وقت یا اس کی اضافت یعنی نسبت کے
 وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنی ابتدا تک پس حیلان
 سے ہو گئے حاضرین ان کے اس فرمان سے کہا او نکو اعتقاد رکھو جو کچھ تقریر کی
 ہے میں نے تم سے سمیت کے باب میں اور اعتقاد کرو اس پر اور جو کچھ کہنا فی
 ہے اس کے تب ہو جائینگے اپنی مولیٰ کے تشریح کرنے والوں سے جو حق ہے
 تشریح کا اور خالص کرینوالے ہونگے اپنے عقول کو شہادت سے تشبیہ کے (یعنی
 ذات و صفات حق کو ذات و صفات مخلوق کے سر کیا قیاس کرتے سے)
 اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسئلہ میں کہ ذوق کے ساتھ پہچانے پس سوچ
 دے مجھ کو (میری پیروی کرے) نکال دو لگائیں او سکود ظالیف (اشغال)
 سے اور کثرون اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں او سکوفلوت
 میں اور باز رکھو لگا او سکونید اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں
 ضامن ہوں اس کا کہ پیونج جاوینگا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوق اور کشف۔ کہا
 نیچے ابراہیم نے پہر کیا جرئت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر
 پہر اوٹھ کر ہے ہوئے نیچے ذکر کیا اور نیچے برہان اور جماعت چومی او سکے ساتھ اور
 چلے گئے تمام ہوا بواقیت کا کلام۔ یہاں نیچے ابراہیم شاذلی نے بدلائل نقلیہ و لہجہ
 عقلیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی سمیت و قرب ذاتہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ
 ثابت کیا ہے کہ جس کو ایک متوسط درجہ کی سمجھ والا شخص بھی تسلیم کر سکتا ہے فقیر طبع
 تعجب و تعنائیت کا پردہ اس کے بصر بصیرت پر پڑا ہوا ہوا۔ اس عقیدہ میں

شیخ ممدوح نہ صرف منفرد ہیں بلکہ انہوں نے اپنی تائید بیان میں علامہ قولوی اور شیخ الاسلام ابن اللبان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے انہیں شیخ جلال الدین سیوطی کی تقریر تو مات ہی کر دی اور منکرین کے دانت کھٹے کر دے مگر افسوس یہ ہے کہ شیخ جلال الدین نے تو اس سر معیت ذاتی کے کشف و شہود کا ذمہ لیا تھا مگر کسی طالب حق کی سمیت نہ بڑھی کہ وہ اپنے آپ کو ان کے زیر تربیت سپرد کر دیتا یا انہوں نے ان اسرار معیت ذاتی کا اظہار قولاً و سماعاً اس خوبصورتی کے ساتھ کیا کہ جملہ حاضرین غماطین کا سر پہنچا کر دیا الحمد للہ علی ذلک۔

(۱۲) کہا ہے شیخ عبدالوہاب شعرائی نے قواعد کشفیہ میں سنائیں نے اپنے ہمد علی مصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہو معکوا میں اکنت یہ اشارہ اینت کا اس آیت میں سوائے اسکے نہیں ہے کہ اطلاق کیا ہے دہم حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا لوگوں کے ساتھ جن سے خطاب کیا ہے این یعنی مکانت جو لازم ہے غماطین کو نہ حق سبحانہ تعالیٰ کو پس وہ ہر کسی کے ساتھ ہے این (مکان) میں بغیر اینی (مکاتی) ہونیکے اور فرمایا شیخ نقی الدین ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معیتین یا پنج ہیں اور لیکن جمع ہیں دے معیتین اوس معیت میں جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالیٰ کی معیت کا ہر حال میں در انحالیکہ وہ عمار میں ہوا در اوس حال میں کہ مستوی ہو وہ عرش پر اور اوس حال میں کہ ہو وہ آسمانوں میں اور زمین میں اور اوس وقت کہ ہو وہ تعلق قریب تر گ گردن سے ہمارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتوں میں سے ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت اوسکو اور طویل کیا اسباب میں کو بھی

(۱۳) اور تھے شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہہ ہے کہ کہا
 جاوے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اور نہ کہیں کہ ہم اس کے ساتھ
 ہیں اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے اس کی ذات کو بخلاف اس کے سبحانہ تعالیٰ
 بے شک جانتا ہے ہم کو اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام تہوینی
 فرماتے ہیں کہ غایت اس کا جو کہا ہے ادہون نے معیت کے باب میں
 اثنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہیں ہوتی ذات سے جیسے کہ
 اوپر گذر چکا ہے انتہی۔ اور نیز محی الدین عربی نے وخی اقرب الیہ من جبل
 الوریث کی معنی میں کہا ہے کہ یہہ مثل ہے واسطے قرب باطنی حق تعالیٰ کے
 ساتھ صورت ظاہری بندگوں کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ
 درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہیں ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج
 ذات حق ہے اور جبل الوریث ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت
 انسان کی اس کے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جزو اور اس کے جان کے قرب
 ہے لیکن خدا تعالیٰ قریب تر ہے اس سے اگر حقیقت کی آنکھ سے دیکھو
 تو وجود اس کا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا ہوتا تو معدوم محض اور لاشے
 محض ہو جاتا اور حق تعالیٰ رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی تو لانا اور
 پیرامنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قولہ تعالیٰ الا انہ بكل شیء مبطلا یعنی خارج عن احاطۃ
 شیء والا لہ یوسل اذا حقیقۃ کل شیء عین علمہ تعالیٰ ووجودہ بہ وعلیہ
 عین ذاته وذاتہ عین وجودہ فلا یخرج شیء عن احاطۃ الہ یعنی جان تو کہ
 اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز کو محیط ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ سے خارج نہیں ہے

کیونکہ حقیقت ہر ایک چیز کی عین اور اس کا علم ہے اور وجود ان چیزوں کا خدائے
تعالیٰ سے ہے اور علم خدا تعالیٰ کا اس کی ذات کا عین ہے اور
ذات اس کی عین اور اس کا وجود ہے پس خارج نہیں ہوتی کوئی چیز اس کے
احاطہ سے البتہ اس میں سر قربت و احاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ
ہے جس پر مطلع ہو سکے بعد جملہ اسرار حکمت قربت و احاطت بھی منکشف ہو جاتی
ہیں لیکن برفیق خدا کے ہارنہ ہے

(۱۴) اور پھر کہا ہے امام شہرانی نے قواعد کثیفہ میں اس چیز کو کعبہ جواب
دیا میں نے اس کا یعنی وہ تو ہم کرتا ہے اس بات کا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے
لئے اینت (مکانیت) ہے جو لایق ہوا اس کو اور (اینٹ) کو اخذ کیا اللہ
تعالیٰ کے قول سے جو وہو معکم ایمنا کہتم اور جواب اس کا یہ ہے کہ جمع ہو
ہیں محقق اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیسا کہ نہیں
سمجھا جاتا واسطے اس تعالیٰ کے مکانیت قبل از خلق عالم کے پس
اسی طرح نہیں ہے واسطے اس کے مکانیت بعد پیدا کرنے اس کے لیکن قولہ
تعالیٰ وہو معکم ایمنا کہتم کا پس یہ اینٹ راجع ہے واسطے خلق کے
اس واسطے کہ وہی مخاطب ہیں لفظ این سے یعنی (مکان) جو لازم ہے
واسطے خلق کے نہ واسطے اس تعالیٰ کے پس وہ ساتھ ہر صاحب مکان کے
ہے یا مکان کے بسبب ہونے مائت خلق کے ساتھ کسی وجہ کی اور کہا ہے
باب (۷۲) میں فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم ہے چھ کو یہ بات
کہ نہیں ہے معیت حق تعالیٰ کی ہمارے ساتھ مکانی بیشک جو ذات کہ نہیں ہے

مکانیت اوسکو نہیں قبول کرے گا مکان کو پس وہ مثل قول اونسے ہے المكان لا یقبل
 المكان یعنی مکان نہیں قبول کرے گا مکان کو اور جب نہیں ہے مکان واسطے
 اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کس طرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہیں
 انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق بجا نہ نقالے سب مکانوں اور مکان والوں کے
 ساتھ ہے مگر مکانوں کے اندر اور مکان والوں میں نہیں ہے ولنعلم ما قبل
 کہ حق نقالے باہمہ است نہ درہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبدالحق دہلوی اخبار الاخیار میں مکتوب شیخ حسین بن معز البلیخی
 نقل کرتے ہیں کہ قولہ نقالے وهو معکواینما کتم۔ ظاہر معنی چنیں است کہ
 خدا نقالے با شما است ہر جا کہ باشد و بودن چیزے با چیزے معیت خوانند و
 این بودن یا مجاز است یا حقیقت علمائے ظاہر و اندہب این است کہ این بودن
 بجاز است نہ بحقیقت و گویند خداوند باہمہ ذوات عالم است نہ بذات بلکہ بعلم
 برہمہ ذوات قادر است و مذہب عامہ متکلمین بھیجین است اما صوفیان بمعنی علما
 ظاہر قناعت نکلند حقیقت چیزے را طلب کنند و مذہب ایشان این است کہ
 معیت حق با جمیع ذوات حقیقت است لے او بذات با جمیع اشیا است حقیقتاً
 لا مجازاً لیکن معیت او نہ چون معیت جسم است با جسم کہ او جسمیت و نہ چون معیت
 جواہرات با جسام است کہ او جوہریت و نہ چون معیت عرض است با جوارہ و جسام
 کہ او عرضیت پس معیتکہ معلوم و مفہوم متکلمان است ہمیں سہ معیت است لیکن
 صوفیان آنرا معیت رابع گویند جزین معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند
 مثال روح با جسد مثال بودن حق نقالے با کل کائنات است زیرا کہ در

قالب است نہ بیرون قالب نہ متصل نہ منفصل بلکہ روح از عالم دیگر است و قالب از
 عالم دیگر و روح از لوازم اجسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جزا و پیچ و بست
 ندارد و با این ہمہ ذرہ ذلۃ قالب نیست کہ روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ
 تعالیٰ با ذراعت المہمیرین مثال است من عرف نفسه فقد عرف ربه
 اشارہ برین سلسلہ سوال و اجابہ وارد می کنند بر ایشان کہ از اینجا لازم می آید کہ حق
 سبحانہ تعالیٰ بذات خود در ہمہ مواضع قذر باشد و این متنہ و سنکراست جواب میگویند
 کہ اتفاق حمل اہل اسلام است کہ انواع نجاست و قاذورات را حق سبحانہ تعالیٰ نمی پذیرد
 و نگاہ می دارد کہ بے حفظ او بقا محال است اورا اندرین پیچ و پیچہ و نقصانے لازم
 نمی آید اندرین معیت نیز پیچ و پیچہ لازم نمی آید بآنکہ معلوم است فعل بے فاعل و صفت
 بے موصوف ہرگز نہ بود و دیگر میگویند روح متصرف است در سہما جزاے قالب
 موجود است با ہمہ ذرات قالب و زندگی ہمہ بدوست و با این سہما و چیزیکے کہ
 در باطن قالب است از خون و جزا آن پیچ و پیچہ خلل و نقصانے در طہارت و پاکی روح
 نہ - متکلم معیت ذات واحد حقیقی با ہمہ ذرات ناشایبی فہم نہ توانست کہ بے تقدیر
 تجزے و تقسیم و حلول و راکنہ لاجرم تا دہل کردانتی - یعنی قولہ تعالیٰ و هو معکم
 اینہما کشفہ - ظاہر معنی اسکی یہ ہے کہ خداے تعالیٰ بہتارے ساتھ ہے
 جس جگہ تم ہوں - ایک چیز کا دو کے چپکے ساتھ ہونیکو معیت کہتے ہیں
 اور یہ ساتھ ہونا مجازی ہے با حقیقی یعنی ذاتی اور علما و ظاہر کا یہ مذہب ہے
 کہ یہ ہونا یعنی معیت اللہ تعالیٰ کی مجازی ہے حقیقی نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ
 حق تعالیٰ تمام ذراعت الم کے ساتھ ہے مگر ذات سے نہیں بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکلمون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر
علمائے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہیں اور انکا یہ مذہب ہے
کہ معیت حق سبحانہ تعالیٰ کی حقیقی یعنی وہ ذات سے تمام چیزوں کے ساتھ ہے
حقیقتاً نہ مجازاً البتہ اسکی یہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ ہونے
مانند نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے اور نہ اسکی معیت مثل جو اہرات کی
معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھ ہو کیونکہ وہ جوہر نہیں ہے اور نہ یہ معیت
ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جو ہر کے ساتھ ہے کیونکہ وہ عرض نہیں ہے
پس جو معیت کہ متکلمون کو معلوم ہے اور وہ سمجھے ہوئے ہیں یہی تین قسم کی معیت
ہے لیکن صوفیان جو تھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہیں جو ان تینوں قسم معیت کے سوا
ہے جسکو متکلمون نے سمجھا ہے اور کہتے ہیں جیسے کہ روح کی معیت جسم کے
ساتھ ہے حق سبحانہ تعالیٰ بھی تمام عالم کے ساتھ ہے کیونکہ روح نہ بدن کے
اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علحدہ ہے
بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول
و خروج اور اتصال و انفصال وغیرہ کو لازم جسمی سے کچھ نسبت نہیں رکھتا باوجود
کوئی ذرہ قالب کے وزن سے ابا نہیں ہے جو روح اس کے ساتھ بالذات ہو
اور حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی تمام ذرات عالم کے ساتھ اسی طرح کی ہے
منہ فیہ فقد عسی وہ یعنی جس نے اپنے نفس کو جانا دے اپنے
رب کو پہچانا اسی سر کے طرف اشارہ ہے بیان یہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے
کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے تمام نابالک مخلوقیں

بھی ہوا اور یہ ناجائز اور بُری بات ہے اسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ جملہ اہل اسلام
 کا اس پر اتفاق ہے کہ اقسام کی نجاستوں اور جملہ جی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے
 پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہو
 اور اس سے کوئی محیب و نقصان لازم نہیں آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھ
 عیب لازم نہیں آتا اس واسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر
 موصوف کے نہیں ہوتا اور پھر کہتے ہیں کہ روح اپنے تمام اجزائے قالب میں
 تصرف کرتی ہے اور تمام اجزائے بدن میں موجود رہے اور اسی سے تمام بدن
 کی زندگی ہے باوصف اسکے اور تمام چیزوں سے جو بدن کے اندر ہیں خون
 وغیرہ سے کی طرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی میں نہیں آتا چونکہ
 مستحکم اور احد حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام خدات نامناہی کے ساتھ ہے بغیر
 اندازہ تجریمی و تقیم اور حلول امکانہ کے سمجھ نہ سکا لہذا ناویل کہنا پڑا انتہی۔
 (۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ نے مثنوی شریف میں۔ —
 قرب بیچون است جانت رائے تو قرب حق را چون بدانی لے عمو
 قربے بست و نہ بالا رفتن است قرب حق از قید ہستی رستن است
 یعنی جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو لے اندھے حق سجانہ قہالے کے
 قرب کو تو کیونکہ جائیگا اس قرب میں نہ نیچے آتا ہے اور نہ اوپر چڑھتا ہے
 بلکہ اپنی قید ہستی کے چھوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پہرہ مولانا نے
 یہ فرمایا ہے کہ ہر انصالی بے تکلف بے قیاس ہر رتبت رب الناس را
 با جان ناس اپنے قرب حق سجانہ قہالے کی بلا کیف ہے جو قیاس میں نہیں آتی

گویا یہ مضمون آید کہ سید و سخن آقرب الیہ منجمل الوریہ کا ہے یعنی حق سبحانہ
تعالیٰ ہر گرجان انسان سے قریب تر ہے پس اس قریب کے مبالغہ سے
اتصال کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قربت الہی سے اس
قیاسی قربت اتصالی کی نفی کی ہے جس میں تکلیف و غیرہ کو لازم بھی پائے جاتے
ہیں۔

(۱۷) اور حقایق سلیمی میں کہا ہے کہ ذاتی ازل است باتصال ہر متصل و
انفصال ہر منفصل یعنی ذات اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے ساتھ اتصال ہر متصل
چیز کے اور ساتھ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنی ہر متصل اور منفصل چیزوں کے
ساتھ اسکی ازلی قربت بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے۔

(۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لواج میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ
ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنی اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر
اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے۔

(۱۹) قاضی تنہار اللہ پانی پتی نے مالا بدست میں کہا ہے کہ اوتعالیٰ محیط اشیاء
است باحاطہ ذاتی یعنی وہ تعالیٰ محیط اشیاء ہے احاطہ ذاتی کے ساتھ

(۲۰) عقاید حسینی میں مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ اوتعالیٰ زمانی نسبت یعنی
چنانکہ اوتعالیٰ مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ اوتعالیٰ
بازمان است چنانکہ با مکان و با ہر شے است انتہی یعنی وہ تعالیٰ مکانی اور
زمانی نہیں ہے یعنی جیسا کہ وہ مکان والا نہیں ہے ایسا ہی زمانی بھی نہیں
ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتھ ہے جس طرح وہ مکان اور ہر چیز کے ساتھ

ہے انتہا۔

(۲۱) وقال البيضاوي يجوز بقرب الذات لقرب العلم لانه موجبة يعني بيضاوي نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اس واسطے ہے کہ وہ ذات موجب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً مراد لینا خلاف حقیقت نہیں ہے کیونکہ انفکاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے۔ (۲۲) واخرج ابن المنذر عن جوير قال سألت الفضائک عن قوله تعالى و

نحن اقرب اليه من جبل الوريد قال ليس شي اقرب الي ابن ادم من جبل الوريد والله اقرب منه يعني اخراج کیا ابن منذر نے جویر سے کہا سوال کیا میں نے صحاح کے قولہ تعالیٰ ونحن اقرب من جبل الوريد سے کہا صحاح کے نہیں ہے کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالیٰ زیادہ قریب ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت بندوں کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی فید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حديث أنكم لا تدعون أصم ولا غابياً أنكم تدعون سمياً قريبا وهو معكم کے لفظ قریباً کی معنی میں کٹا ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری میں و ليس المراد اقرب المسافة لانه منته عن الحلول یعنی نہیں ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ پاک ہے طول سے۔

(۲۴) وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات نقلاً عن الحلبي معناه لا مسافة بين العبد وبينه یعنی بیہقی نے کتاب اسماء و صفات میں حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ قرب کی معنی میں نہیں ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت میں ذات خدا کی نسبت بغیر ذات الصالی یا الفصالی کا ثبوت یا ذات خدا کی قربت میں فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرنا باطل ٹھہرا۔

(۲۵) وفي قوله تعالى ان الله على كل شئ شهيد قال البيهقي نقلًا عن الحلبي

في معنى الشهيد انه المطلع على ما لا يعلم الخ لوقون الال بالشيء وهو المحضو

و معنى ذلك انه وان كان يوصف بالخصيصة الذي هو المحاور والمقارن

في المكان انهم يعنيے کہا سبقی نے حلیمی سے نقل کر کے الشہید کی معنی میں

وہ جانتا ہے جو نہیں جانتے اسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالشہود حال یہ ہے

کہ وہ حاضر ہے اور معنی اسکی یہ ہے اگرچہ نہیں بیان کیا جاتا ساتھ ایسے

حضور کی کہ جو وہ حضوری مکانی جو مجاورہ اور مقارنتہ کے معنی میں ہو۔

(۲۶) قال اما مرطحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وما دونه محيط

بكل شئ وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة به خلقه الخ۔

یعنی حق جل و علا مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اسکے سے اور احاطہ کئے

ہوئے ہے ہر شے کو اور اسکے فوق اسکے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے

سے اسکے خلق اسکی انتہی بیان امام طحاوی نے تمام ہر شے اور اسکے فوق

یعنی عرش وغیرہ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے

کیونکہ یہاں علم کی قید کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت

کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ وهو العلیٰ الرافع فوق كل

خلق لا بالسافة والمكان والجهة یعنی وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اور اس رفعت اور فوقیت ذاتی میں اس کے جہت و مسافت مکانی نہیں ہے
(۲۸) چنانچہ قرطبی نے اللہ تعالیٰ کی رویت میں کہا ہے کہ اس رویت میں
جہت مکانی نہوگی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہیں ہے یہ اصل
کلام سابق گذر چکا۔

(۲۹) اور اس طرح کہا ہے ابن فورک نے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت میں
مسافت مکانی محال ہے۔

(۳۰) اور کہا ہے ملا علی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہیں زیادہ
کرتی یہ فوقیت روری کو فقط پس جبکہ اسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے
پر ثابت ہونے کے ساتھ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید جہت و مسافت مکانی کی
نفی کرنا ہی مستلزم ثبوت قربت و احاطت ذاتی ہے۔

(۳۱) قال امام الرازي في تفسيره وهو معكم ايها الكثر المسئلة الاولى العلم
انه قد ثبت ان كل ما عدا الواجب الحق فهو ممكن وكل ممكن فوجوده من الواجب
فاذن وصول الماهية المحمكة الى وجودها بواسطة افادة الواجب الحق ذلك
الوجود لتلك الماهية فالحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها
فهو المصل كل ماهية اقرب من وجود تلك الماهية ومن هذا السر قال
المحققون ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وقال المتوسلون ما رايت شيئا
الا ورايت الله معه وقال الظاهريون ما رايت شيئا الا ورايت الله بعده
واعلم ان هذه الدقائق التي اظهرناه في هذه المواضع لها درجتان احدهما
ان يصل الانسان اليها بمقتضى الفكرة والمروية والتأمل والتدبر والادراة

الثانية ان متفق لنفس الانسان قوت ذوقية وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها
 وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لامع الادراك في كنسبة من باكل
 السكر الى من يصف حلاوته بلسانه المسئلة الثاني - قال المتكلمون هذه
 المعية اما بالعلوم اما بالحفظ والحراسة ولى التقديرين فقد انعقد الاجماع
 على انه سبحانه ليس معناه بالمكان والمجهة والخير انتهى - **بہ ثابت ہو چکا ہے**
اپنے تفسیر میں وهو معكوايما كنتم **مسئلہ اول** - **بہ ثابت ہو چکا ہے**
 کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود پر ممکن کا واجب الوجود
 سے ہے پس اس وقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ
 واجب الوجود کے ہے واسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ نفاے ہی
 متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود
 بر ماہیت سے نزدیک ہے وجود سے اس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو محققین
 نے کہا ہے کہ نہیں نظر آتی مجھی کوئی چیز مگر دیکھتا ہوں میں اللہ کو پہلے اس
 چیز کے اور کہا پیچ کے لوگوں نے کہ نہیں نظر آتی مجھ کو کوئی شے مگر دیکھتا ہوں میں
 اللہ کو اسکے ساتھ اور کہا ظاہر والوں نے نہیں دیکھتا میں کسی چیز کو مگر دیکھتا
 ہوں اللہ کو بعد اس چیز کے یعنی ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام پر ظاہر
 کرتے ہیں جبکہ دو درجہ ہیں درجہ اول یہ ہے کہ انسان کی رسائی اس
 درجہ پر اسکی فکر و ریتہ و تامل و تدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ
 قوت ذوقیہ و حالت وجدانیہ کا ہے یہاں اس حال ہے جو نفس انسان کے
 ساتھ باہم ہو جاتا ہے جبکہ اظہار ممکن نہیں ہذا بلکہ وہ ہے جس نے اسکی ^{نفا} پایا

مجرد ذایقہ سے یہ نسبت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کو پانے سے ہوتی ہے جس طرح کہ شکر کا
 ذایقہ جس نے کہا یا اس کی زبان موصوف بجلالت ہوتی ہے یہ ایک ایسی صلاحیت ہے
 جس کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ **مسئلہ ثانی** کہا ہے متکلموں نے اس معیت کو بالعلم یا
 بالخط یا بالحرکت کہا ہے ان دونوں باتوں پر منعقد ہوا ہے اجماع اور اس بات کے
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ نہیں ہے ہمارے ساتھ خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم ساتھ
 مکان وجہت و غیر کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئے امور ثابت ہیں اول
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی ہر شے کے ساتھ ہے کیونکہ انہوں نے وہو معکم
 اینما کنتم میں سرعموم معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ هو المتوسط
 بین کل ماہیة و بین وجود ما هو الی کل ماہیة اقرب من وجود تلك الما
 ہیة جس سے صراحتاً وجود حق کی اقرابت ممکن کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اقرابت جو
 واجب کی عین اقرابت ذات واجب ہے جس طرح صفی الدین احنفی البخاری نے کہا ہے
 کہ لجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری سبحانہ اندا هو اثبات الوجود دیشہ
 باری تعالیٰ کے لئے ذات ثابت کرنا وہ عین اثبات وجود ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے
 نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے مانیا یہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق
 محققین کا مذہب ہے ثالثاً معیت علمی کی تعبیر متکلمین کا مذہب ہے رابعاً یہ کہ معیت ذاتی و معیت
 علمی ان دونوں باتوں پر اجماع منعقد ہے اس بات پر کہ معیت ذاتی یا علمی مکانی جوتی
 نہیں ہے جبکہ یہ معیت بالہجۃ نہیں ہے تو یہ ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا
 باطل ہے یہاں کوئی یثبتہ نہ کرے کہ امام رازی کی غرض تفسیرین سے ذاتی و علمی نہیں
 بلکہ علماً اور خطاً ہے تو ظاہر ہے کہ اس تفسیر میں خود او نکاحاً پہلا کلام خلاف اجماع

ہو جاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ **قوله** **الحل** **ما** **ہیۃ** **اقرب** **من** **وجود** **ذلك** **الماہیۃ** یعنی وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اور اس موجود کے یہاں جو
 کی تغیر ذات سے کی ہے نہ کہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ تعلق کی قربت وجودی
 سے قربت علمی مراد ہوتی تو وہاں **ارایت** **نشیئاً** **الارایت** **اللہ** قبلہ کا قول محقق
 نفرماتے کیونکہ ذات قابل رویت سے نہ کہ علم اور نیز وہاں **ارایت** **نشیئاً** **الارایت** **اللہ**
 معہ اہل علم کا قول نفرماتے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے تو اہل اہل
 ہیں جب کا قول یہ ہے کہ وہاں **ارایت** **نشیئاً** **الارایت** **اللہ** بعد غرض یہ ہر قسم
 قربت ذاتی کے ہیں چہرہ ایک فیق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق متکلیف کا
 ہے جو قربت علمی یا حقیقی کا قابل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو
 مسئلوں میں تقسیم کیا مسئلہ اولیٰ میں معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی میں معیت
 علمی کا ذکر فرما کر کہا ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنی تقدیر اول
 معیت ذاتی مذہب محققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب متکلیفین ہے
 - پس -

۴۲۲ قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابو سلمیۃ عن ابن عباس اس ثودنا قال
 ربہ فقلالی وھذا اختیار مقال قال دنی الرب محمد صلی اللہ علیہ والہ
 وسلم علیہ اسری بہ فکان منہ قاب فوسین اودانی وقد کشفتم
 هذا الوجه فی کتاب المعنی وبنیت انہ لیس کما یخبط بالبال من قرب
 الاجسام و قطع المسافۃ لان ذلک یختص بالاجسام واللہ منزہ عن ذلک
 یعنی اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں اور روایت کیا ہے ابو سلمہ نے ابن

عباس سے غم دہنی کی معنی میں کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قریب سے اور اس
معنی کو اختیار کیا ہے مقاتل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
سے مواقع کی رات میں اس سے اشارہ ہے قاب قوسین ادا دنی میں اور
کہو لکریان کو دیا ہے میں نے جو اس کی کتاب معنی میں اور صاف طور پر بیان کیا
ہے میں نے۔ وہ قریب نہیں ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل میں قریب اجسام
کی جو قطع مسافت سے ہوتا ہے کیونکہ یہ قریب مخصوص ہے اجسام کے ساتھ
اور اللہ تعالیٰ پاک ہے قریب اجسام سے انتہی۔

درم وقال القسطلانی فی مواہب اللدنیہ وقرن سبحانہ وتعالیٰ التسبیح
عبدالاسلم لینی عن قلب صاحب الوہوم من یحکم علیہ خیالہ من اهل
التشبیہ والتجسیم ما یخیلہ فی حق الحق سبحانہ من الجہۃ والحد والمکان ولذا
قال لمریہ من اياتنا یعنی ما رآی فی تلك اللیلة من عجایب الایات كأنہ
سبحانہ وتعالیٰ یقول ما اسریت بذہا لمریہ الایات لا الی فانی لا یحد فی
مکان ونسبہ لا ممکنۃ الی نسبۃ واحداۃ فکیف اسرے بہ وانا عندہ و
انا معہ ایما کان انتھی کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں اور نزدیک کیا سبحانہ
تعالیٰ نے اس سرے کے ساتھ تسبیح کرنا کہ نافع ہو جاوے صاحب وہم
کے دل سے اور اس سے جو حکم کرتا ہے اوس پر خیال اہل تشبیہ و تجسیم کا
وہ یہ ہے کہ جو خیال کرتے ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
جہت اور حد اور مکان کا اور اس واسطے فرمایا کہ لمریہ من اياتنا یعنی جو کچھ کہہ لیا
اور رات میں عجایب آیات کو گو با کہ سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ نہیں سیر کر لئی تجھ کو

ہم نے اس چیز کی مگر واسطے رویت آیا ہے کہ نہ واسطے رویت میری کے
 اس واسطے کہ میں نہیں محدود ہوں مکان میں اور نسبت سب مکانات کی طرف
 میرے ایک ہی نسبت ہے پس کس طرح سیر کرایا جاوے اور کس کو حالانکہ میں بزرگ
 اور کے ہوں اور میں ساتھ اور کے ہوں چنانکہ کہیں ہوا نہ تھا۔ پس ان دونوں
 قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے
 ساتھ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی میں فصل و مسافت و
 جہت مکانی نہیں ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اس ذاتِ مطلق
 کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالہم اللہ تعالیٰ محمد روز بہان نے تفسیر
 عر ایں البیان میں فکان قاب قوسین او ادنیٰ کی تفسیر یوں کی ہے کہ ظن
 انه وصل اذلا فصل هنالك ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحتہ
 الکبریاء منزہة عن هذه العلل فباین له الحق ان بینہ و بین الحق
 قوسین قوس الا ذل وقوس الا بد و من یصل الی من بعد ما منہ من الا ذل
 الی الا بد ای الحد ث بعد منی بعد ما لا ذل و الا بد لا ذل اذ لا قدر فی الا ذل
 و الا بد و کیف یصل الی من تنزیہہ بعد ما لا ذل و الا بد من ذاته و
 صفاته فاذا کان کذا الک استحالی قرب الحد ث من ذاته و صفاته من حیث
 المسیئة اتقی۔ یعنی گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا ملنا کہ نہیں ہے جدائی و مان اور
 نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اور میں کیونکہ سیدان بزرگی کا
 پاک ہے ان علتوں سے پس ظاہر ہوئی واسطے اور کے یہ بات کہ در میان
 اور کے اور در میان حق کے دو قوس ہیں ایک قوس ازل اور دوسری قوس

اور جس نے ملا مجھ سے دور ہوا اوس سے ازل سے اب تک کو نسا مخلوق دور ہے
مجھ سے موافق ازل وابد کے جب اندازہ نہیں ہے ازل وابد میں اور کیونکر
پہنچ سکتا مجھ تک باوجود اپنے تنزیه کے جو دور کیا اوسکو ازل وابد سے ذات و
صفات سے اوس کے پس جب سے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات و صفات
سے اوس کے ازل وے مسافت کے۔

۲۶) وقال الواسطی من تو هو رائد بنفسه دنی جعل فوسا فة انما الدلی انہ
کلما قریبہ من نفسه بعلا من المعرفۃ اذ لا ذلی ولا بعدا فکلما دنا بنفسه من
الحق ندلی بعدا انا قلب فی الحقیقۃ خاسا وهو حسیلا دلا سبیل الی مطالعۃ
الحقیقۃ واما الاخبار عن الفضل انہ اخذہ من آیۃ واشہدہ آیۃ حکان
فی الحقیقۃ ذاتہ مشاہدا اذ انہ انقلی یعنی واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا
کہ بالضرورہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو
کیونکہ نزدیک اوسکی بعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نزدیک ہے حق سے اور نہ
دوری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہو ہی بعد پس
وہ لوٹ گئی حقیقت خامر ہو کر کیونکہ راستہ نہ ما شاہدہ حق کو۔ اخبار علی ہی بات
پر فضیلت و گواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے۔

۲۷) اور شیخ علامہ علی الہیامی نے اپنی تفسیر الرحمان میں لحن اقرب الیہ
منکو کی تفسیر میں کہا ہے کہ لا بالمكان ولا بالزمان وبالرتبہ بل بالذات من غیر
اختلاط ولا حلول ولا اتحاد یعنی نہیں ہے قرب اللہ تعالیٰ کی بلحاظ مکان
اور زمان ورتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط و حلول و اتحاد کے۔

(۳۸) کہ شیخ الاسلام ابن البان نے فی قولہ تعالیٰ و غن اقرب الیہ منکم
ولکن لا تبصرون کی تفسیر میں ان فی ہذا الا یہ دلیل علی اقربیتہ تعالیٰ من جہلا
قرباً حقیقیاً کما یلیق بذاۃہ تعالیٰ عن المکان الخ یعنی یہ آیت دلیل ہے
زیادہ قربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنی ذاتی جبکہ
لا یق ہے اوسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اور اس کے مکان سے فقط بہان
آیہ کریمہ غن اقرب الیہ کی تفسیر قربت ذاتی کے ساتھ نہایت صراحت کے ساتھ
کی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالہ نور وحدت میں خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہیں
حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہیں کہ چون حقیقت این چنین است و انتی معلوم
نوشد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کئے دوری بود تا نزدیکی حاصل
شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنی جب حقیقت حالِ طرح
نوتے جان لیا تو تجھ کو معلوم ہو کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے
ہے دوری کب ہتی جو نزدیک حاصل ہوگی اور کب جدائی ہتی جو بلا پ پیدا کریگی
پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و
مسافت کے نہیں ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ ہر گاہ حقیقت معاملہ چنین باشد
اول مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نماذ فقط یعنی جبکہ حقیقت
معاملہ کی یہ ہے اول تجھ کو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نہ ہے فقط
بہان نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قربت ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ
و ہم کل مع چہ معیت ذاتی و صفاتی و فعلی متحقق است بے شبہ یعنی اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ معیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی محقق ہے بے شبہ فقط اس قول سے تو بغیر ان کسی شک و شبہ کے معیت ذاتی مستحق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی جلد سیوم کے مکتوب دہم میں آئیہ کرمیہ و اذا سئل عبادی عنی فانی تہرب کی تقریر اس طرح فرماتے ہیں کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچگر نہ است اما وہم را اینجا گنجایش جو لا نگاہ است اقربیت او تھا کہ از حیطہ وہم خارج و از دایرہ خیال بیرون لہذا قسیر و ان بسیار و اقربیت و ان اقل تلمیسل نہایت شرب تا حصول اتحاد است ہر چند اتحاد ہم بحد و ہم است و اقربیت از گذشت اتحاد است در جانب قرب اگرچہ عقل از خود نزدیکترے را غیر از بعید تصور کنند این از کوتہ نظر عقلی است کہ بدور بینی عادہ کردہ است و از خود نزدیک تری را در نیافتہ جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ ہما از مابنص قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالیٰ از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہا و است با آنکہ دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور اسبحانہ نزدیک تری یا ہم از صفاتیکہ مافعال و آثار آن صفات ہم این معرفت و راسے طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تر یا نتواند بقدر نمودن شایکہ توضیح این محبت نماید ہر چند بتبع نمودہ آمد پیدا شد مشنہا این معرفت نفس قطعی است و کشف صحیح مشایخ طریقت از توحید و اتحاد سخن گفتہ اند و از قرب و معیت بیان فرمودہ اند اما از اقربیت او تعالیٰ سکوت ورزیدہ اند و بیان شافی در ان باب

انقرمودہ عجایب کا روبرو راست اقربت اور سجانہ سبب البعدیت مآکشہ است هذا
 ان لا یبلغ الکتاب جلد فافهم فان کلامنا اشارات ونباتات الخ یعنی ہر چند کہ اللہ تعالیٰ
 کا ہم سے زیادہ قریب تر ہمارے سے ہونا فرض قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کریں کہ وہ
 تعالیٰ ہمارے عقول اور ہمارے فہموں اور ہمارے علموں اور اور اکون سے باہر
 باوجود اس کے جانتے ہیں ہم کہ یہ وراثت قریب کے طریقیے بعید کے جانب نہیں کہونکہ
 وہ سجانہ ہر ایک نزدیکی سے نزدیک تر ہے یہاں تک کہ ذات احدیت کو اوس سجانہ کو زیادہ
 نزدیک پاتے ہیں اور صفات سے خشک ہم افعال اور اثار ہیں دینے ہماری ذات سے بھی
 اوسکی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے، یہ معرفت و رائے طور عقل ہے کیونکہ عقل اوس چیز کو
 جو پیش سے نزدیک تر ہے اوسکو نہیں سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کرے
 ہر حنیہ تلاش کی گئی نہیں ملی سند اس معرفت کی اقربت حق سجانہ کی فرض قطعی و حق
 اقرب الیہ من جبل الوردیا اور کشف صحیح ہے کیونکہ یہ معرفت و رائے طور عقل ہے
 شاخ طریقت توحید و اتحاد میں گھٹا کر کئے ہیں اور قریب بعیت کو بیان کئے ہیں لیکن
 اقربت سے اوس تعلق کے سوا کئے ہیں اور بیان شافی اس باہین نہیں کئے ہیں
 عجیب کا روبرو ہے کہ اقربت اور سجانہ کی ہماری البعدیت یعنی دوری کا سبب
 ہوئی ہے جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی
 ہے عقل اوسکو پا نہیں سکتی لہذا اس نسبت اقربت کا جہل ہی سبب البعدیت
 ہے اور یہاں تک پہنچ جاوے کہ اب اپنی مدت کو پس سمجھ کہ ہمارے اس
 کلام میں اشارتیں اور ثار تین ہیں۔ جلد سیوم کے مکتوب
 (۸۹) میں منرا تے ہیں کہ مختار ابن خبیر است

در این سلسلہ و مناسب شان تقدیس و تفری است عبارت ہمد از دست ندبان معنی کہ
 علماء و ظاہر بران اقتصاد نمایند و گویند عدد در خلق ہمد از دست این خود صادق
 است مع ذلک اینجا علامہ دیگر ہم است کہ علماء بران مہندگشتہ اند و صوفیہ
 دریافت آن متعادل گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظہارت است اگرچہ ممکن است
 ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و پر نور و وجود اوست سبحانہ الخ یعنی
 حقیر کا اختیار کیا ہوا امر اس سلسلہ میں موافق شان تقدیس و تفری ہم الہی کے
 عبارت ہمد از دست کی ہے یعنی سب او ہی ہے اسکی مہم یعنی ہمیں
 جسکا قصد علماء ظاہر نے کیا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ پیدائش تمام کی اوستی
 صادر ہوئی ہے یہ صحیح ہے مگر سو اسے اسکے یہاں ایک دوسرا تعلق بھی ہے
 جسے علماء نے راہ پائی اور صوفیہ نے اسکو پالیا ہے اور وہ اصالت کا
 ارتباط ظہارت کے ساتھ ہے یعنی وجود ممکن کا طور وجود واجب ہے اور
 بہر تو ہے اوستی وجود سبحانہ الخ یہاں حق و خلق کے فی مابین جس تعلق و ارتباط
 کو امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت کے نسبت
 معیت ذاتی سے۔

دہم) چنانچہ مولوی اسماعیل صاحب ہمد کا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراطِ مستقیم
 کے فصل چارم میں حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت دہاتے ہیں
 کہ دایرہ سوم ولایت کبریٰ است و این ولایت متضمن ہے دایرہ و یک نفس
 و دایرہ اول مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کند و بیان طور شروع نماید کہ دولت
 پاک اور لبا وجود ہے چونی و بچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و ہمد خود

دائرہ خود را از وسع دور و غایب پنہ ندارد الخ یعنی غیر دایرہ ولایت کبے
کلبے اور ہمہ ولایت متضمن ہے بنی دایرون اور یک قوس پر پہلے دایرہ بین
مراقبہ جن سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی معیت کا کربے اور اس طور سے شروع کرے
کہ ذات پاک اوسکی باوجود بے جونی اور بے جگہ لگی اور مکان وجہ سے
منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھ جانے اور اپنی ذات کو اوس ذات
پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہاں مشہد علیہ الرحمۃ نے نہ صرف معیت
ذاتی جن سبحانہ تعالیٰ کے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس
سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کربے کا حصول بغیر از کشف سمعیت ذاتی
کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی۔ و ثابیت کبے کا پہلا دینہ ہے جسکے
بغیر مقام ولایت تک سالی ممکن نہیں القصد اس مراقبہ معیت وقرب ذاتی کے
نسبت صراط مستقیم میں نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئے نکات اسکے
بیان کئے ہیں جسکا حلی چاہے وہاں دیکھ لے۔

ترجمہ ۴۴ معمولات مظہریہ میں کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرمودہ معلوم
رح کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس میں بعد بیان احوال لطائف کے بہت تحریر
فرماتے ہیں کہ در دایرہ امکان جامعیت اوست جمیع صفات کمالات را و
در ولایت صفت معیت او با ما کہ استفاد است از آیت دھو معکم فیما تمیم
و در ولایت کبے کرنا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ نفس است کہ ضوئش
دماغ است و آن وجہ مذکور در دایرہ اولیٰ اقربیت اوست تعالیٰ شانہ با ما کہ
مفہوم است از آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من جبل الوردین یعنی دایرہ امکان

میں اوسکی جامعیت سے تمامی صفات و کمالات کو اور ولایت صفے میں اوسکی
 جامعیت ہمارے ساتھ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت کے کہ وہ ہمارے ساتھ
 ہے جہاں تم ہوں اور ولایت کہے میں آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور علیٰ نفس
 ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجد مذکور دایرۂ اول میں زیادہ قریب ہمارے
 سہانہ تقالے کا ہے ہمارے ساتھ جو بھی جاتی ہے اس ایہ کریمہ سے ہم بہت نیک
 ہیں اوس سے اوسکی رگ گردن سے الخ اور حاشیہ پر دونوں آیتوں کا
 ترجمہ و تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہو معکم ایما شتم لے اللہ تعالیٰ ہا شاہ است
 ہر جا کہ باشند یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جس جگہ تم ہوں اور وطن
 اقرب الیہ من جبل الوردی لے ذات حق تعالیٰ قریب ترم بسوے اویئے
 عبد از رگ جہنہ کہ تعلق از قلب دارد یعنی میں دینے ذات حق تعالیٰ کی
 بہت نزدیک ہوں اوس دینے بندہ کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق
 ہے انتہی۔ یہاں محبت و قربت کے دونوں آیتوں کی تفسیر ذات کے ساتھ
 نہایت صراحت کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۴۴) اور فتح الرحمن میں مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وہو معکم ایما
 کنتم۔ کا یہ ترجمہ کیا ہے او ہا شاہ است ہر جا کہ باشند یعنی وہ ہمارے ساتھ
 ہے جہاں کہیں کہ تم ہوں اور وہو معکم ایما کانوا۔ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے
 کہ خدا بایشان است ہر جا کہ باشند یعنی خدا ان کے ساتھ ہے جہاں کہیں
 کہ وہ ہوں اور سالہ شطرات میں انہوں نے اللہ نود السموات والارض
 کی تفسیر یوں کی ہے اگرچہ کچھ بھی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود میرست صبیان طلسم

الہی یہاں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اگر تامل کریں تو کوئی
 کج فہمی اس امر کی مانع نہ ہو تو صریح ہے بیان میں طلسم الہی کے کہ وہی ذات مجردہ
 مقدس نور ہے آسمانوں اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ میں فرمایا ہے
 کہ تھو تھو حضورہ تعالیٰ و نظراً و معینہ تظنوراجیداً ترجمہ یہ تصور کرے
 حضوری کا اللہ تعالیٰ کے اور نظر کا اوس کے اور معیت کا اوس کے تصور کرنا مضبوط
 فقط یہاں اولاً شاہ صاحب نے وہو معکھ کی تفسیر میں ہوا کا مجمع خدا کو لیا ہے
 جو علم ذات ہے یہاں معیت کی تفسیر علم کے ساتھ نہیں کی تاہنا اللہ نور السموات
 کی تفسیر اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ احاطت ذاتی
 نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بہد کے سمجھنے والے کج فہم نہ ہوں تاہنا مراقبہ کی
 تعلیم میں اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی تاکید کی ہے نہ
 تصور حضور و معیت علی کی چنانچہ قول الجمیل کے فضل چہارم کا ترجمہ کر کے یہاں
 ہم بنلاستے ہیں تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانا نے مدوح نے آیات قرب
 و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے
 و ہو ہذا اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
 کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کر کے اللہ کی گویا کہ تو اسکو دیکھ رہا ہے سو اگر تو
 اسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھکو دیکھتا ہے تو اسے سالک اپنی زبان سے
 کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھکو دیکھتا ہے اور اللہ میرے ساتھ ہے
 یا اسکو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے یہ اللہ تعالیٰ کی حضور و نظر اور اسکی
 معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اور ذات

مقدس کے چہرے و مکان سے یہاں تک تصور جہاں کے کہ اس میں ڈوب جائے
یا اس آیت کا تصور کرے وہو معکوا انما کنتم یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے
جہاں کہیں کہ تم ہو ان کے ساتھ ہو نیکو و ہیمن کر کے کھڑے اور بیٹھے اور
لیٹے تنہائی اور لوگوں کی ملاقات میں اور مشغولی و بیکاری میں یا یہ آیت ہے
نماینا اولوا افتخرو جہ اللہ یعنی جہ ہر نعم متوجہ ہیں اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت ہے
الو علیہا ان اللہ میرا یعنی انسان ہند جانتا کہ اسکو اللہ دیکھتا ہے یا اس
آیت کا مراقبہ کرے وحنی اذہب الیہ من جبل الورد یعنی ہم قریب ترین انسان
کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بكل شیء محیط یعنی اللہ
ہر چیز کو گہیرا ہوا ہے یا اس آیت کا وہیمن کرے ان معی ربی سیہا میں
یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
کرے ہولاول والآخر والظاهر والباطن یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر
ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں لہئے۔

(۴م) مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا
ہے جو یہ خط فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ آیات کلام اللہ و احادیث
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحا اثبات می کنند یعنی
آیات الہی اور احادیث نبوی قرب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھ ثابت
کرتے ہیں اور پھر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب میں لکھتے
ہیں کہ حکمت الہی و ابتداء نشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

والتحیة القاس علوم توحید فرسود نامردم از معنی قرب و معیت و حضور و ہدای
جناب حضرت حق عز و علامتہ نشوند و در زہد و تجاہد غایب بازی ننمایند یعنی
حکمت الہی کے ابتداء کمال است محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں علوم
توحید کو سکھائی تاکہ لوگ معنی قرب و معیت و حضور و ہدای حق سبحانہ تعالیٰ
کے لٹاؤں اور غایبانہ زہد و تجاہد میں مشغول نہ ہوں و تفسیر فتح الغزیر میں کہ اگر سلوک الی اللہ عبادت
از طلب حضور اوست نزد خود الخ یعنی سلوک الی اللہ عبارت ہے طلب حضور
سے اس کے اپنے نزدیک الخ اور نیز اپنی تفسیر میں آیہ کریمہ فایمضوا لوالدکم ووالدکم
کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ فایمضوا پس ہر جائہ ایستادہ تو لو اور وئے خود را بسوی
او گردانید با او متوجہ بنوید فہو وجہ اللہ پس در ہر مکان است حضور
خدا و قرب او زیرا کہ اولیٰ القاس جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از
بودن او در مکان دیگر مانع نہ شود روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی جہل
اور اوجہ از سمتہ از توجہ بہ سمت دید مشغول کند ان اللہ واسع بہ تحقیق خدا کے
لقالے فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز با فراخی اوج نہت نیست زیرا کہ ہر
جسمانیات و روحانیات فراخی مستی یا مستوحی دارد لابد فراخی او مقید است
بنوعی از انواع فقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط و ماطلی زمین
کار نمی کند و فراخی حوصلہ جبرئیل در کاری کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود
و فراخی شیون او لقالے محیط ہر فراخی ہست و اعلم و ممکنہ لا الی الا النہایۃ و اگر
این نوعی فراخی اور امتی تو انہد فہید پس انقدر خود بالیقین می دانید کہ اولیٰ القاس
علم دانان ہر زبان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور و تقالی معقول نشانہ می شود

احاطہ علم او خود بہر چیز در مکان معلوم شما است احاطہ علمی او تقالے نیز کفایت میکند
 الخ یعنی جس جگہ کہہ رہے ہو کہ اپنے موہنہ کو اس کے طرف پہیرا اور اس کے طرف
 متوجہ ہو پس اسی مکان میں خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تقالے نہ جسم
 ہے اور نہ جزو جسم ہے کہ ہونا اس کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو سکے۔
 ہدیہ کا الخ مواد روحانی مفید ہی نہیں ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایک طرف
 سے دوسرے طرف توجہ نہ کر سکے بہ تحقیق خدا تقالے بڑے حوصلہ والا ہے
 اور کسی چیز کی وسعت اس کے وسعت کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتی۔ کیونکہ
 روحانیات اور جسمانیات جو کچھ وسعت حسنی یا معنوی رکھتے ہیں وہ ضرور تنگی
 وسعت مفید ہے کسی ایک قسم کی تقدیر سے مثلاً آفتاب کے شعاعیں باوجود وسعت
 شام کے زمین کے نیچے کام نہیں کر سکتے اور حوصلہ جبریل کی وسعت ملک الموت
 کا کام نہیں کر سکتی اور اللہ تقالے کی شان وسعت تمامی وسعتناے ممکنات
 لا انتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اس کے نہیں سمجھ سکتے ہیں اس قدر
 بہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تقالے جاننے والا بہر پوشیدہ و ظاہر کا ہے اگر ہر
 جگہ میں اللہ تقالے کی حضور می تمہارے عقل میں نہیں آتی ہے تو اس کے علم کا
 احاطہ ہر ایک چیز پر ہر ایک جگہ میں تم جانتے ہو اللہ تقالے کی احاطت علمی بھی
 کفایت کرتی ہے۔ یہاں اولیٰ شاہ عبدالغنیہ صاحبے اللہ تعالیٰ کی قربت
 ذاتی کا ذکر فرمایا اور پھر یہ کہہا کہ اگر اس کی یہ عموم قربت و حضوری ذاتی تمہارے
 عقل میں نہیں آسکتی ہے تو اس کی احاطت علمی ہی کا سمجھنا کافی ہے جس سے
 ثابت ہو کہ قرب و احاطت ذاتی کا اور اک بچہ عارفان خواص کے عموم نہیں

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

۲۴۴) اور مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے اپنی تفسیر موضح القرآن میں۔ وهو معکون ایضا کنتم کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہیں جہاں تم ہو اور آیت کریمہ اذ نقول لصاحبہ لا تخزن ان الله معنا یعنی جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے کے کہ ابوبکر تمہاری گواہی نہ تو تحقیق اللہ ساتھ ہے ہمارے پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر خدا اور اللہ کی معیت کے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عموم احاطت ذاتی کی ساتھ اس طرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کرینوالا عرش کے اوپر رہا یعنی سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بڑے کے جو وہ کئی مکان میں نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں آتے۔

۲۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمہ القرآن میں ان الله معنا کی تفسیر معیت علی سے نہیں کی بلکہ یوں کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

۲۴۶) اور نور خان الحق مین ہے کہ خان عالم خان صاحب در مرحوم نے سورہ بقرہ کی تفسیر عزیزہ کو تمام کرنے کے لئے تخریر فرمایا ہیں سو اوس میں یوں کہا ہے کہ این قرب وجودی است و شہودی و علمی و فعلی نہ زبانی و مکانی انتہی یہاں قرب وجودی مترادف قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور قرب شہودی و علمی و فعلی ثمرات ہیں قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی تقاضا و انفصال ہے۔

۲۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم تقصیر جمود الاحرار میں لکھا ہے کہ اصل کار حقیقت یہی قدر است کہ ملاحظہ معیت حق جمیع اشیاء از دست نہ دیکھم ازین خیال بازنہ مال

اور ریاض القراض میں ہے کہ کل شیء ہالک الا جہدہ بکوفت یدک تا معلوم شود کہ وجود
جملہ اشیاء در وجود خودش امروز بالکاست و حالت مشاہدہ این حال بقدر اوقی مجربان
است والا باب بصائر و اصحاب مشاہدات کہ از مغیض زمان و مکان خلاص یافتند این
وعدہ در حق ایشان عین نقد است انھم ہر و نہ بعیداً و نہ اقرباً الخ یعنی مجربان دیکھتے
ہیں اوسکو بعید اور ہم در باب بصیرت دیکھتے اوسکو دھکو و قریب الخ۔

ہم نے یہاں سینتالیس اقوال مغیرین و مخدنین و محققین و متکلمین متقدمین حین کے ایسے
لائے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی قربت و معیت و احاطت کی تفسیر و تفسیرات سے کی
ہے پس اس صورت میں مولوی صاحب کی یہ دعویٰ کہ سارا اہل سنت کے مفردان قرب و
معیت کو خدا کے علی کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہ اسکا صحیح ہر خود جہا
مولوی ضنا غور فرما سکتے ہیں جبکہ ہم نے چالیس سے زائد اقوال سے علما متاخرین و متقدمین کے
حق سبحا تعالیٰ کی ذاتی قرب و معیت بت کر دیا ہے جن میں بعض تو ہی علما نامدار ہیں جنکے اقوال مولوی صاحب
پاس بھی نہیں تھیں یقیناً ان حضرات کو مولوی صاحب دایرہ سنت و عبادت و خارج نفراویکے کہہ رہے
کہ اوج کفر و جبروت کر سکے۔

ہمارا اس تمام تر تحریر کا حاصل صرف اس قدر کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھ (جو یہ ایک نعمت خدا داد ہے)
کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غائر ڈالے گا تو اس پر بالضرور عموم معیت و احاطت ذاتی کا بھی
منکشف ہو جائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اس پر کثرت معیت و احاطت کو کہیں الرحمن علی
السلوک سے تعبیر کیا ہے اور کہیں اس معیت علی المؤمنین هو اللہ فی السموات فی الارض تفسیر فرمایا
اور کہیں وہو معکم ایماکمتم کہا ہے اور کسی مقام پر واللہ بكل شیء حیط کا ارشاد ہوا اور آخرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالیٰ کی اس عموم احاطت کو نعم اللہ فوق ذالک کر

ساتھ لو انکم دلیم جبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے ارشاد کے عرش اعلیٰ بنا تحت الش
 موکہ فرمایا ہر باوجود اس قدر وضاحت کے جن لوگوں نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی خواہ بقوت فیض
 ہو یا انفصالی مقید کروا لیا اور کیا یہ دعویٰ محض بے بنیاد و چنانچہ اس حدیث مرفوعہ سے اذ کان احدکم
 یصلی فلا یبصر قبل وجہہ اذ اہل فان اللہ تبارک و تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہل یعنی
 جب تم میں کوئی نماز پڑھے نہ ہو تو اس کے اپنے روبرو نماز میں اس تحقیق اللہ تعالیٰ اس کے روبرو روایت کیا
 ہر حدیث کو مالک بخاری مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جس سے محافظ عقلائی یہہ
 اللہ لال کیا ہے کہ فیہ المرء علی من دعم اندہ علی البش بذاتہ یعنی اس حدیث میں ہر اوس
 شخص کا جس نے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر ہے یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ فوق ذات اللہ
 حق سبحانہ تعالیٰ کا بڑا عرش یہ ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و محدود کرنا
 حدیث فان اللہ تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہل کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر ذات کے
 محض معیت علمی حق سبحانہ تعالیٰ کا دعویٰ نہیں کیا ہے جسکو ہم نے اور ثابت کر دیا ہے ۔

اگرچہ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہے مگر وہ معیت علمی
 منافی معیت ذاتی نہیں ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ ہے کیونکہ انہوں نے صفات مطلق
 کو محض غیر ذات یا زاید ذات حق نہیں مانا ہے بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر معمول
 ثابت ہو چکے ہیں جنہیں کہ سطر اح اعتبار حدوث و زوال کو دخل نہیں لہذا کسی حال میں کوئی صفت
 ذات حق سے منفک جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انکار کجہل کو ثابت کرنا ہی اور یہ باطل ہے
 اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتا نیز یہ ممکن
 نہیں کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے مقصور ہو پس یہ صداقت اس قدر ثابت رکھتی ہے کہ
 جسے نبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہیں نقلاً ہی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ علیٰ کل شیء یحیط کا احاطت ذاتی پر دلالت کرتا ہے
 اور قد احاط بكل شیء علما سے احاطت علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی
 توفیق و تطبیق سے احاطت ذاتی مع العلم مستحق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام
 پر حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت علمی کا ذکر کیا ہے اور کہیں اپنی
 احاطت علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ہول الاول والاخر والظاہر
 والباطن وھو بکل شیء علیہ یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
 باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ
 عموم احاطت ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا ہر ارشاد کیا کہ یعلم ما یلیح فی
 الارض وما یخج منها وما یزل من السماء وما یصرح فیہا وھو معکما اینما کنتم
 یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو
 اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تمہارا ہے
 ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو پس حق سبحانہ تعالیٰ نے یہاں اول اپنے علم
 جزئیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم جزئیات عالم کا ذریعہ
 اپنی عموم معیت ذاتی ٹھہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت میں ذات و
 صفات کے فی ما بین انفعاک متصور نہ ہو سکے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ
 وھو اللہ فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و خسرکم و یعلم ما
 تکبیدون یعنی وہ اللہ جو آسمانوں میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے جانتا
 ہے تمہارا ہے پوشیدہ و ظاہرات کو اور جانتا ہے جو کچھ کہہ کرتے ہو تم پس
 یہاں ظاہر ہے کہ اپنے بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو

(جو فی السموات و فی الارض گزرتے رہتے ہیں، اپنا بالذات آسمانوں اور
 زمین میں ہونا بیان فرمایا کیونکہ ان کے احوال نفوس و اقوال و افعال کا علم
 متعلق بہ شہود ہے اور وہ منحصر ہے جنے ولے کے بالذات فی السموات
 و فی الارض موجود ہوتے ہیں کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم
 ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی سناویل کرنے والا اس آیت
 میں اللہ سے الامر ادلیکا تو بھی اوسکا دلول ذات واجب ہی ٹھہرگی جو وہ
 اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل ہند لال یہ ہے کہ بجائے اسکے کہ یوں
 کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرض پر رکھ کر آسمانوں اور زمین پر اپنے
 بندوں کا حال بالمشاہدہ جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہا بھی گمان کرے گا کہ یہ
 علم شہودی رویت و غیرو کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا
 بخلاف اوس کے جو ذات کہ بالذات فی السموات و فی الارض موجود ہوتا
 ہے اوسکا علی السموات و الارض کے جملہ حالات و واقعات ظاہر و باطن کو
 بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی البتہ اور مسلم امر ہے کہ جسکا یقین بلا
 حجت کے کیا جاسکتا ہے میں خیال کرتا ہوں کہ کسی ذمی فہم کے فہم میں
 حرف فی سے واسطہ ملنے کے نسبت آسمانوں اور زمین میں حلول کرنے
 یا اون کے منظروف میں کیا شبہ ناشی ہو سکتا کیونکہ خود یہ آیت اس
 حلول جسمی و مکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ای جسم کا حلول در مکان نہیں
 ہوتا واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھ محال و باطل ہے بخلاف اوس کے
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارض کو سموات پر حرف فی کے ساتھ

عطف ہے یا الیہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ
فی السموات ہے وہی اللہ اوس کی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے
یعنی اوس ذات واحدہ کی یہ معیت و قربت ارض و سموات کے ساتھ مساوی
ہے اور یہ شان اطلاقیہ قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام
و حلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت و احاطت میں علی
اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق و تحت اوس کی عموم احاطت سے
خارج نہیں ہیں لہذا علی و فی کی نسبت ذات مقیدہ اشیاء کے طرف الرجوع
ہونی ہے نہ کہ ذات مطلقیہ کے طرف۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ وَلَا يَسْتَفْهِقُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُ ۝۱۳ یعنی
اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چہا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اوس کے ساتھ ہے
گویا اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے صاف یہ ہدایت دی ہے کہ اولیٰ کی
جیسی باتوں کے جاننے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو اور پھر
ایک مقام پر یہ ارشاد ہو کہ فَلْيَقْصِرْ عَلَيْهِمْ جُلُودَ مَا كَفَا غَائِبِينَ ع
یعنی پس البتہ ظاہر کرینگے سم اودن پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اودن سے غایب
نہیں بیان حق سبحانہ تعالیٰ نے عالم دنیا کے علم حیا کے حصول کی وجہ
اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وہ ہیکل شہید ہے
یہ بالضرور وہ ہیکل شہید ہی ہوگا یعنی جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو
احاطہ کرتے ہوئے بہت تو بہر کوئی بات اوس کے علم شہودی سے خارج نہیں
ہو سکتی اسی طرح ایہ کریمہ مایکون من بخوی الایہ میں اسطرز سے اپنی

معیت علی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان
 کرینگے مگر یہاں اس سر کو سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو حصول علم
 جزئیات کا تینا کے لئے صفت علم کی تخصیص میں کیا حکمت ہے کیونکہ ہم
 ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ کو اس علم جزئیات و کلیات کا حصول صفات سماعت
 و بصر سے ہو جائے لکن حق سبحانہ تعالیٰ بیشک ہر بات کو سنتا اور ہر چیز کو
 دیکھتا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنی معیت و احاطت کو صفات
 سماعت و بصر کے ساتھ فرماتا تو اس واسطے حق کی معیت و قربت
 و احاطت ذاتی جو تمام جزئیات و کلیات کا تینا کے ساتھ حاصل ہے
 وہ متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سنتا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد
 مسافت کے ہی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نا دانوں کو
 اس کہنی کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر نہ ہو اسکو کیونکر دیکھ سکتا اور جو بات کہ
 دل میں پوشیدہ ہو اسکو کیونکر سن سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے جملہ
 اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کر لیا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور
 فرمایا کہ یعلموا سرہم و جہرہم و یعلموا تکسبون یعنی تمہارے ظاہر
 باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو
 یا باطنی یا وہ متعلق بوجہ ہو یا متعلق بہ قلب او سکے احاطہ علم سے خارج
 نہیں مگر پہر بھی چونکہ نادانوں کا خیال اس شبہ سے خالی نہیں رہ سکتا
 تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ
 ہی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

براستہ لال کا کیونکہ جب اسکی احاطت ذاتی سے کوئی شے ظاہر باطن
 کی خارج نہیں ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جاننا کچھ بھی
 بعید نہیں لہذا ارشاد کیا کہ لَقَدْ عَلَّمْتُمُوهَا تَوْسُوں بِهٖ نَفْسِهٖ وَلَخٰنَ اقْتَرَبَ الْاِلٰهَ
 مِنْ جِہْلِ الْوَرِیْدِ یعنی ہم جانتے ہیں جملہ خطرات نفسی کو کیونکہ ہم ہر گ جان ہی
 ہی اس کے بہت نزدیک ہیں پس جس ذات کی احاطت میں ہر ایک کی جان
 ہے تو پہر اس جان کی کوئی بات کیونکہ اس سے پوشیدہ رہ سکتی
 ہے کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰی كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا اللّٰهَ مَثَرًا حَافِیًا
 قُلْ سَمُوْهُمُ اَمْ تَعْلَمُوْنَہُمْ بِمَا لَا یَعْلَمُوْۤا فِی الْاَرْضِ اَمْ یَبْظَاہِرُ مِنْ الْقَوْلِ الْاٰیَہ
 یعنی کیا پس جو ذات کہ قائم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھ
 اس چیز کے جو کرتے ہیں اور مقرر کرتے ہیں واسطے اللہ کے شریک
 کہ نام رکھواؤنگے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھ اس چیز کے کہ نہیں
 جانتا صح زمین کے یا ساتھ ظاہر کی بات سے الایہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ
 نے اپنے عباد کے صدور افعال و اکتساب اعمال کے حصول علم کو ذوات
 بندوں پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے ہستہ لال
 فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ
 دوسرے کیس کو اس میں شریک نہیں ہے ایسا واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے
 مشرکین پر یہ حجت قائم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار
 نہ کرنا کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اوپر
 کے تمام بلا و جو وہ بھی ایسی صفات سے متصف ہوں۔ یہ یاد رہے کہ

قوله تعالى انه سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہیں ہے بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس سماعت اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و ثمرہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع ہی ہے اور قریب اللہ تعالیٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر کھلیل میں ابو نعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ابو نعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسرار حسنی سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا لول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقرب ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الہی سے بغیر از کسی طرح کی خطا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھ معیت علمی کا اظہار فرمایا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الہی کا ذات الہی سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا جبکہ ذات الہی سے علم الہی کا انفکاک وجداً و محالاً و خلاف واقع ہوا تو پہر کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہیں معیت و احاطت علمی کا بیان فرمایا ایک دوسرے کا منافی نہیں ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ ہیں اولاً یہ کہ عوام الناس جب تک فہم سلیم نہیں ہوتا ہے وہ اس بمعیت ذاتی کا ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد و خیال کا سد کی وجہ سے کئے طرح کے شبہات میں مبتلا ہو جاتے ہیں لہذا علمائے دین حکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

رالدیلی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما اس امر پر مجبور ہوئے کہ وہ ہر ایک سے ایسا
 کلام کریں جسکو وہ سمجھ سکیں چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثوا اللہ
 بہما یعرفون الحقون ان تکذب اللہ ورسولہ البخاری نے بیان کر دیا
 لوگوں سے جو وہ بھائی نہیں دیتے اور ان کے فہم میں آسکے اگر یہ رعایت کہیں
 تو ایاتم دوست کہتے ہو کہ خدا و رسول کی تکذیب کیجاوی۔ کیونکہ کم عقل
 عوام کی عادت ہے کہ جو بات اپنی عقل ناقض و فہم قاصر میں نہ آوے اس کے
 منکر ہو جاتے ہیں یا اس میں تاویلات لا طایل کرنے لگتے ہیں اور آخر کار
 اس کے قایل کو صادق نہیں جانتے۔ پس یہ اسرار و غوامض جنکو انبیاء
 علیہم السلام لائے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں کہ اونکو کہو لکر بیان کر دیں غرض
 اس قسم کے ادب بھی مصالح ہیں جسکی وجہ سے معیت علی کے ساتھ تعمیر کرنا
 پڑا کیونکہ بعض کم عقلوں اور نا فہموں کو وہ دیکھ چکے تھے جنہوں نے سر
 عموم احاطت و معیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد
 کے گڑھے میں گر کر تباہ ہو چکے ہیں۔

تا نیا یہ کہ حق بجا نہ فعالے کی عموم معیت و قرب و احاطت ذاتی سے چونکہ
 مقصود بالذات اظہار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الہی سے ظاہر
 ہے جو اوپر گزر چکے ہیں لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی
 غرض سے معیت و قرب و احاطت ذاتی کو علی کہا ہے نا تا یہ کہ یہ مناسبت
 اطلاقیہ ذات کے صفت علم میں نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصا
 وغیرہ کی حقیقت ہی علم ہی ہے لہذا احاطت علی کی صورت میں شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے جو ثبوت و ثمرہ احاطت ذاتی ہے۔ پس اس صورت میں اہل علم کا حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت و احاطت ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثر و ان کا اس عموم احاطت و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے ساتھ تعبیر کرنے میں وجہ رابع حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **الاعلمون خلق** وهو اللطیف الخبیر یعنی کیا نہیں جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنی وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ وہ انکو میناں ہے اور تمام عالم سے وہ خبردار ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے جس سے قرب ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جس قدر لطافت بڑھتی ہے اسی قدر قرب بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت اقربیت ذاتی ہے پس اسکی ذات لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے بھی قریب تر ہے بالضرور خبیر بھی ہوگی لہذا اس دوسری آیت کو ایہ اول واسر واقوا لکوا واجھروا بلہ انہ علیہذا ان الصمد و رکے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنی وہ ہر ظاہر و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ اونکا خالق ہے اور اپنے مخلوق کے تمام سر و چہرے باتوں کو جانتا ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر و

باطن سے قریب ہے فافہم اندہ سر غراب -

الحاصل یہ امر یہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہ ہو سکے
بنانے پر وہ قادر نہیں ہو سکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کہنہ و ماہیت کو جانتی
ہے اور پوری قدرت بھی رکھتی ہے تو بے شک وہ پیدا بھی کر سکتی ہے غرض
خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفعت علم کو اور ثانیاً صفت قدرت کو بہت
بڑا دخل ہے اور یہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی
اسکا انکار نہیں کر سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اپنے وجود و
خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمال علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی
طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بھی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر
اوس ذات مطلق کی عموم احاطت علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ
خامس اسکی یہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علیہ الہیہ میں عین علم الہی
میں کیونکہ ذات کے ساتھ علم ہے اور علم کے ساتھ معلوم یعنی ذات و علم
الہی میں عینیت ہے اور علم و معلوم میں محیت ہے کیونکہ اس نسبت جامعیت کی
حقیقت ذات ہی ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت
ذاتی و علمی سے خارج نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں علمی معیت و احاطت
کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہیں ہے کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک
مقصود نہیں ہو سکتا۔ قطع نظر اسکے اوس ذات مطلق کی عموم احاطت و محیت
کو علم کے ساتھ تغیر کرنے میں اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جس کا
علم کشف حقیقت روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کھل جاتی ہے

تو ساتھ ہی اس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنے میں جو ایک خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے گی تو ناگزیر اس وقت اس محققان اہل علم کی کمال نقاہت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہوں نے احاطت و معیت علمی کے کہنے پر زور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجھ نہ سکے اور ان بزرگوں کی اتباع نکلی اور نہ صرف معیت علمی ہی کے کہنے پر اتکا کیا بلکہ ذات مطلق سے اس کے صفت علم کا جدا ہونا جائز سمجھا اور بغیر ذات کے احاطت علمی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبوراً پھر علماء دین و محققین کو تردید کے ساتھ انکی اس جہالت کو اس پر ظاہر کرنے پر مجبور ہونا پڑا یہاں تک کہ بدلائل عقلی و نقلی اس سر معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ لغائے کو ثابت کیا جسے ہم نے بعض اقوال و دلائل کو اس کے اس رسالہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

بہر حال صراحت کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علمی کہنا منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر افسوس کہ بعضوں نے اسکی مخالفت کی اور اس ذات مطلق کو بالائے عرش مفید کر دیا پس اس صورت میں اس معیت علمی کے عقیدہ کی صورت یہ ہوئی کہ عالم کے ساتھ علم تو ہے مگر ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً تو ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علمی کے نسبت اس قسم کے عقلی و نقلی اعتراضات اس پر وارد ہوتے ہیں تو چپٹے یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ فیثیہ مجھول لیکن

یہ لوگ اس قدر نہیں سمجھ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول معنا قابل
 کے حق میں باعث اطمینان اور سیال کے نسبت سبب ايقان سے معیت
 ذاتی کی بھی ہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہہ دینے کے
 صورت میں اگر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہو سکے سوائے جملہ آیات
 الہی و احادیث نبوی کی تصدیق بلاتاویل بعیدہ کے ہو جاتی ہے مگر افسوس کہ
 انہوں نے اس علم طریقہ کو اختیار کیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور
 بغیر سمجھے بالجزم یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہی
 ہے اور بالعلم محیط عالم اور متاثر اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی
 عالم کے ساتھ حلول و اتحاد لازم آجائیگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء
 بنس و کریمہ کی معیت سے ذات مقدس پر اسکا بڑا اثر لاحق ہو جائیگا حالانکہ
 یہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگوں کے عقیدہ میں حق سبحانہ تعالیٰ کا استوار
 اور فوقیت ذاتی علی العرش بلا حلول و اتحاد کے بطرح جائز ہے و یا
 جس نے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت لوح محفوظ کے ساتھ درست ہے
 اس طرح دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر
 از حلول و اتحاد کے جائز و درست ہو جائیگی والا یہ ترجیح بلا مرجح باطل نہیں
 یا جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک کو بالائے عرش بقوقیت
 انفصالی فرض کیا ہے وہ کیوں نہیں خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت
 و معیت ذاتی کی صورت میں نجاست اشیاء کا بڑا اثر ذات مطلق پر
 ہوگا تو وہی بڑا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بھی صادق آجائیگا۔

کیونکہ انہوں نے اس اشیا پر جس کے ساتھ علم و قدرت وغیرہ صفات کی
 معیت کو مان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت میں
 واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت میں بھی باہمی جادوگی اگر اس
 قباحت سے نجات حاصل کر سکے لئے صفات حق کو زاید برذات حق یا
 غیر ذات مطلق فرض کریں تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجاوے گا۔
 روستائے کزدست ہاراں جہت نہ رفت و درپائے ناودان بشت
 بعضوں کا یہ گمان ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ کی یہ ذاتی قرب و معیت بلا
 حلول و اتحاد کے محال ہے یہ خیال محض اجسام کثیف پر قیاس کرتے
 سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ شان و جسموں کے قرب و معیت کی ہے
 حالانکہ حق بجانہ تعالیٰ بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت میں ایسی حکمت
 رکھی ہے کہ جس میں باوصف قرب و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہیں
 آتا واللہ المثل الاعلیٰ روح و جسم کی قرب و معیت بدیہی ہے باوجود اس
 قربت کے روح کا جسم میں حلول یا اس کے ساتھ اتحاد نہیں ہے کیونکہ جسم
 دوسرے جسم میں حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی
 ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزیہ لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم
 سے روح انسان کی تقسیم و تجزیہ لازم نہیں آتی اور روح انسانی جسم نہیں ہے
 کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اسکی تقسیم و تجزیہ لازمی ہوگی اور اس صورت
 میں ممکن ہے کہ جس شے کا علم ایک جزو روح میں ہو اور سب کا جہل دوسرے
 جزو میں ہو اور یہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلائل مبسوطہ الما غفر لی

کے رسالہ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہو جاوے گا کہ روح جسم نہیں ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہیں ہے وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع اور جدا ہو جاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت تجرد کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جسموں کے اتحاد کی بہ شان ہے کہ جب دو شے متحد ہوتے ہیں تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شے بن جاتی ہے مثلاً پانی و شکر ملنے کے بعدہ شربت ہو جاتا ہے پس روح و بدن میں اس طرح کا کوئی اتحاد پایا نہیں جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھ روح کی قربت و معیت کے بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔ مثلاً شربت کے کوئی تیسری چیز نہیں بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی مثالیں ہیں جسکو ہم آئندہ بر محل ذکر کریں گے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے کہ دو اشیاء کے ہر قربت و معیت میں حلول و اتحاد لازم نہیں ہے اور نیز با وصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و اسما و فضلات بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہیں ہوتا یعنی روح نہ خون کا رنگ لیتی ہے اور نہ غلاطی کے اثر سے متغیر ہوتی ہے پس اس خالق مطلق کے مخلوقات میں غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ اس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھ بغیر از حلول و اتحاد کے شان معیت و قربت کا ادراک حاصل کر کے وسادش عیطانی اور توہمات نفسانی سے اپنے قلب کو بازرگہراطمینان حاصل کر سکتا ہے۔

الغرض بعضون نے اس سرعیت اور حقیقت احاطت الہی کو نہیں

سمجھا اور بغیر جملے بوجے اپنی دانت میں اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی اور قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس ایسی تنزیہ کی بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے لئے دوسرے خالق شر اہرن کی تجویز کی ہے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا کرے گا والا وہ خیر مھن ہوگا اسوجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ خلق شر شر نہ تھا اگر افسوس ہے کہ ان نادانوں نے اس سرکونہ سمجھا لہذا ذات پاک یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرن کو ہٹا کر یزدان کا شیرک و مہتابنا دیا ہے بریں عقل و دانش بیاید گریست -

پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقصانات کی تنزیہ کرینک لئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص میں محدود و مقید کر ڈالا ہے اصل مثلاً اس غلطی کا سرعیت اور وسعت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکے وجہ سے اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر حلول و اشاد پر اوسکو محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ اوس نے نشا بکا قیاس غایب پر کیا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائید بکر اپنی معیت ذاتی یا اجسام کی قربت پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں اوس ذات مطلق سے اسکے بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ پچھلے اپنے خالق کا کمال دو پر و ن ہی میں سمجھتا ہوگا یعنی اگر چہ خدا کی صفت پوچھی جاوے تو وہ بھی اپنی حالت موجودہ و ظاہری پر قیاس کر کے ہی جواب

دیکھ کہ میرے خالق کو بھی دوپڑہونے کیونکہ وہ اپنا کمال پر وہی میں پاتا ہے
 اور ہوا پر اوڑھنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنے دانت میں یہ جرم
 رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ کے جو میرا خالق ہے دوپڑہون وہ ہرگز اڑنے سلیگا
 تو غبار کھلائیگا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آجا و یگا
 اگرچہ اس چھرتے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنریا علی درجہ کی ہے
 جسے اسکو ناز ہوگا مگر فی الحقیقت جلنے والوں کے نزدیک اسکی یہ تنری کیسی
 قبیحہ ثقیلہ ہے پس یہ تمام خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور
 اپنے خالق کی عدم معرفت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تنریہ
 کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی حال ہے
 اس شخص کے قصور عقل کا جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی احاطت علمی کو مثل اپنے اس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید
 باوجودیکہ حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اسکا علم حاوی ہے
 یعنی جیسے کہ زید کے علم میں تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یون کہو کہ زید کا علم
 اس کے تمامی معلومات پر محیط ہے اسی طرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ
 کا علم جمیع عالم پر محیط ہے و ما قلاد واللہ حق درہ اس مثل کے دینے میں
 اس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی چہرے سے ہمیشہ مثل حسب حال و موافق
 واقع کوئی مناسبت ہی نہیں رکھتی بدین وجوہ کہ زید کو اس تاج محل کا علم
 بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از
 حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اسکو بہو لگیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید او اسکے علم میں التفکاک لازم آیا کیونکہ جو عالم حادث کہ زاید ہر ذات یعنی عارض ہوتا ہے او سکی یہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جسمیں اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم الہی میں التفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا عین تفاوت راہ از کجاست با کجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم محیت علی کا بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ زید کے خیال میں جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ و اخیلیہ پر محیط ہو انکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت علمی کا یہی حال فرض کیا جاوے تو یہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار خالقیت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا معلوم من خلق و هو اللطیف الخفیہ لہذا وہ ازل ہی میں سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اوس کا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارج نہیں ہو سکتے والا ذات حق میں خلوص لازم آویگا۔ اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہیں ہوتے بلکہ از لادابہ اعلم الہی میں بحقیقتہ ثابت ہوتے ہیں تو ناگزیر صور خارجیہ جو حکم کن خارجاً موجود ہو سکے ہیں اول صور علمیہ

کے امثال ہوئے جو علم الہی میں ثابت ہیں ہر حال میں صور خارجی یعنی سوائے
 اوں صور داخلی کے ہوئے جو علمی ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت
 علمی کا اطلاق صرف معلومات ہی کے نسبت مستحب ہے ہوا کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ
 یہ عالم خارجی اوں صور داخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ میں علم
 مطلق سے علم جزئیات عالم کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات
 فوق عرش ہی رہتا ہے تو پھر زمین پر جو واقعات کہ انا فنا گذرتے رہتے ہیں پھر
 اوس کے علم حاصل ہو نیکا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش
 سے دیکھتا ہے تو اس قدر فاصلہ بعدہ سے دیکھ کر معلوم کرنے سے اس عالم
 کے ساتھ اوسکی احاطت و معیت علمی کہاں سے ثابت ہو جاوے گی کیونکہ یہ علم
 تو بعد ویت کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوت کو جگہ دیتا ہے بھی وجہ بعضوں
 کے حق میں علم جزئیات کے انکار کا سبب ہو گئی لہذا بعضوں نے یہ گمان
 کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے و بالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اوس کے
 جملہ واقعات و حالات کے ساتھ از ابتدا تا انتہا اول ہی جان چکا ہے اور
 اوسی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت میں اس اعتقاد کی بعینہ یہ
 صورت ہوئی جیسے کہ مصو اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر و نگو اپنے مکان میں
 بیٹھے ہوئے اوں ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو اوس کے خیال میں
 موجود ہیں یعنی اس صورت میں اوں تصویر و نگا علم مصو کو اپنے صور
 خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علو
 کبیر - حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے اور اک نہیں کرتا

بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صور علمیہ
عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا شہود و ایضاً
بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از شہود خارجی کے بھی حق سبحانہ تہا و تہا
کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہود اسی حاصل ہے۔ غلہذا قال اللہ تعالیٰ
وانہ علی کل شیء شہید پس اوس علم اور اس شہود میں کی طرح کے تغیر و
حدوث کو دخل نہیں ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تھا وہی آخر
بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان
الانکس امکان ہے پس الفاظ کی تنگی بغیر معنی میں قاصر ہے لہذا اسکا اول
کنفیج پر منحصر ہے جبکہ بعد یہ بات بہ علین الیقین متحقق ہو جاتی ہے کہ
حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ علم شہودی ہی مبنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی
پر جسکا مختصر ثبوت عقلی و نقلی او پر گزر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے
اسات پر کہ جب تک مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہیں
میں معیت ذاتی کی حقیقت بھی مشکف نہیں ہوتی مگر یہ محمل اس منہم کے بیان
اس کے تحمل نہیں ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہیں ان
اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے
یقول الحق و هو علی السبیل۔

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات میں بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالیٰ کی
میت علمی کے ثبوت پر بہت کچھ زور دیا ہے لیکن کہیں اس مفہوم کو کسی آیت
قرآنی یا حدیث نبوی سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے بعض اقوال سلف

و خلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض اصحاب
سلف نے حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے مگر
اس احاطت و معیت کو بغیر از ذات کے نہیں فرمایا ہے پس اس صورت میں
یہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے جبکہ ثبوت مدلل ہم اوپر دیکھے ہیں
الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہ استدلال فرمایا ہے۔

(۱) از ایضاً ابن عباس و سفیان الثوری کا یہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن
ابن عباس فی قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم قال عالم بکما ایما کنتم و اخرج
البیہقی فی مہم سماء و الصفات عن سفیان الثوری انه سئل عن قولہ تعالیٰ
و هو معکم قال علمہ انتہی یعنی روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ
عنہم سے معنی میں قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم کے کہا انہوں نے وہ جاننے
والا ہے تمکو جہاں کہیں ہو اور روایت کی ہے بیہقی نے کتاب الاسماء
و الصفات میں سفیان الثوری سے پوچھا اذلو کسی نے معنی سے قولہ تعالیٰ
و هو معکم کے کہا علم اور کہا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب
فرماتے ہیں کہ ساتھ ہونے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب
یہ مراد لیتے ہیں کہ یعنی ذات او سکی تمہارے ساتھ نہیں ہے حالانکہ یہ
استنباط خلاف معنی قول و مراد قابل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی ثبوت
ذات کی نفی کے ساتھ نہیں کیا ہے بلکہ قولہ تعالیٰ و هو معکم کو عالم حکم پر
ابن عباس نے استدلال کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں تمہاری
ساتھ ہوں اس پر ابن عباس نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ

تمہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جلنے والا ہے گویا یہاں ابن عباس
 نے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کو اس کے معیت علمی پر دلیل گردانا ہے جیسا
 کہ اس آیت میں خود حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی معیت علمی کو معیت ذاتی پر دلیل
 لایا ہے چنانچہ اس آیت میں اس طرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ جاننا ہے جو
 داخل موتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو اترتا ہے آسمان
 سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں
 کہیں تم ہو یعنی یہاں جس طرح اللہ تعالیٰ نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی
 معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسی طرح ابن عباس نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ
 کے معیت ذاتی کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے
 بھی اسی طریقہ استدلال پر علمہ فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے ثبوت
 علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اوسی منشا کے موافق کہا
 کہ اللہ تعالیٰ علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہ
 امر ثابت نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے بغیر ذات کے
 قائل و تدبر۔

(۲) از اجماع دو سرا یہ قول ہے وخرج ابن عبد البر و ابو عبد اللہ ابن
 بطہ و البیهقی فی الاسماء و الصفات من روایۃ مقاتل بن حیان عن الفضل
 و قوله تعالیٰ ۛ یكون من جنوی ثلاثة الاءور العجم قال هو علی عرشہ
 و علمہ معهم و لفظ البیهقی هو اللہ علی العرش و علمہ معهم یعنی کلا ہی
 عبد البر و ابو عبد اللہ ابن بطہ نے ابو بقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں

روایت سے مقاتل ابن حیان کے صحاح سے قول میں اللہ تعالیٰ مایکون
 من بخوی لاجہ کے کہا انہوں نے وہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور علم
 اوسکا اوسکے ساتھ ہے اور لفظ بہتی کا یہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر
 اور علم اوسکا اوسکے ساتھ ہے ان ہر دو اقوال صحاح و بہتی سے خود مولو
 صاحب تو یہ نہ سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پہنچ رہی ہوئی ہے
 اور امام بہتی نے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے
 چنانچہ بہتی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات میں علی کا یہ قول نقل لایا ہے
 کہ معناه کلاما فیہ فی الخلق و بیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب کے مفہوم میں مسافت
 نہیں ہے ورنہ مالیکہ عبد و رب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہیں ہے تو ظاہر
 ہے کہ امام بہتی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہیں ہو سکتی
 ہے تو پھر اوسکی تعبیر علم کے ساتھ کرنا صحیح ہے اور یہ تعبیر خلاف سیاق کلام
 الہی ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت بخوی میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً جملہ
 اشیا و مافی السلوٰت و مافی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپ کو حاصل
 کرنے کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال
 کیا کیونکہ بعضوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کو بچت فوق مقید کر دیا تھا جس کا
 لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزیات عالم کا حاصل نہیں کیونکہ بغیر
 از معیت ذاتی کے حصول علم جزیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضوں کو اوسکی
 معرفت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی
 چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر و کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ

صفوان بن اُمیہ کے بایتن کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں
 ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا اور تیسرے
 نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہ آیت اتری کہ الوترے
 ان الله يعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یکون من نحو ثلثة الا هو
 رابعهم والاحصاء الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلك ولا اکثر الا هو
 معهما انما کانوا اثینہم باعمالہم الیوم القیامۃ ان اللہ بکل شیء محیط ۲۷۸ یعنی کہا
 کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں
 ہے (وہ اس حصول علم کی بیہ ہے کہ) نہیں بیوتین بایتین تین آدمیوں مصلحت
 کرنے والوں میں مگر چوتھا اون میں خدا ہوتا ہے اور پانچ مصلحت کرنیوالے
 مگر چھٹا اون میں خدا ہوتا ہے۔ ان پانچ میں کا آپ چھٹا بیوتین کی حقیقت اون پانچ
 کے ساتھ اپنی معیت ذاتی فرمائی اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں
 پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اونکے جہان کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا
 علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیکھا اونکو قیامت کے دن جو کچھ دنیا میں کیا
 ہے (اس وجہ سے) کہ بتحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان
 اللہ بکل شیء محیط ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالفرض
 اوسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالنباتہ ہی حاصل ہوگا۔
 اب یہاں یہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ اون ہر شخص خصوصاً کا آپس میں
 حق سبحانہ تعالیٰ کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت
 ذاتی کے دریافت یہ کیونکہ اللہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ربکرا ان تینوں کے

باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ
 سے بھی انکی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں نے آپس میں اُسکے لحاظات
 علم سے سوال کیا تھا اور حیدر اجاطت علی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتی
 تھی لہذا دن کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے وہ بھی ایسا ساتھی جو اوسکی رگ جان سے
 بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی تو بیشک وہو بھی شعی علیہ
 ہوا یعنی وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسوجہ سے امام بھی اور ضحا کے
 اس آیت کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور یہی حق اور منطوق آیت ہذا اور
 موافق واقع ہے کیونکہ جب بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر اونکی باتوں کا
 علم عرش کے اوپر ہر کساعت کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وہو معکوا ینما کا لانا
 نفراتاً بلکہ توبیخ و مباحثہ و ایام القیامۃ کے لئے علیہم کی جگہ سمیع فرماتا یعنی
 تمام باتوں کو اونکے یمن نے سن رکھا ہے جسکی خبر اونکو قیامت کے دن دونگا
 لیکن چونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی معیت علی سے سوال کیا تھا لہذا اللہ تعالیٰ
 نے اونکی باتوں کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسقدر بلکہ
 اس عموم معیت علی مع الذات کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان فرمایا تو پھر
 باوصف اسقدر صراحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الہی کے
 خلاف بغیر از معیت ذاتی کے محض معیت علی کا اعتقاد نہ کر سکتا۔
 شاید یہاں کوئی بظن یہ گمان کرے کہ اس آیت کا جملہ ثلاثہ لاہوراً بمعہہ کا
 یعنی اللہ ہر تین کا چوتھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثلاثہ ثلاثہ کا یعنی اللہ تین

میں کا تیرا ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہیں کہ پہلی آیت سے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی ہے اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہر نبی شخصوں کا چوتھا اور ہر چار میں کا پانچواں یعنی ان تمام لوگوں کے سوا ذات اللہ تعالیٰ کی اور نہ زیادہ ہے جس سے اس کی ذاتی مطلقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت میں وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اس کے دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تین میں کا تیرا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے اللہ کی ذات مطلق کو عیسیٰ و روح القدس دونوں ذاتوں میں مقید و محدود کر دیا ہے جس کا مفہوم قید و حصہ ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیریت کے پس یہ شرک و اتحاد ہے فافہم اندہ سر دقیق -

دسم، از انجملہ ابو عمر ابن عبد البر کا یہ قول ہے کہ لجمع علماء الصحابة والتابعین الذين حمل عنهم التاويل قالوا في تاويل قوله تعالى ما يكون من جنوى ثلثة لا هو ارباعهم هو العرش وعلیه فی کل مکان وما خالفهم فی ذلک احد بلحق بقولہ انھ یعنی اجماع کیا ہے علمائے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول ہوئی وہ لوگ تھے تاویل میں قولہ تعالیٰ ما یكون من جنوى الا یہ کے کہ وہ اللہ عرش پر ہے اور علم اس کا ہر جگہ ہیں ہے اور نہیں خلاف کیا ان کا اسباب میں کسی ایک نے بھی جس کا قول حجت ہوا انتہی۔ اور مولوی صاحب نے نے ہیں اس قول میں اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے انتہی لیکن مولوی صاحب کے اس کلام میں کلام ہے کیونکہ شرح مسلم میں

امام نووی نے کہا ہے کہ اعلیٰ ان لاهل العلم فی احادیث الصفات و آیات
الصفات قولین احدهما وهو مذهب السلف او کلهم انہ لا یتکلمون فی صفات
اللہ یعنی احادیث و صفات و آیات صفات نسبت دو قول ہیں پہلا قول
مذہب سلف ہے یا کل کا ہے وہ یہ ہے کہ وہ گفتگو نہیں کرتے ہیں معنی میں اس کے
و قول الثانی هو مذهب معظم المتکلمین انہما تناول علی ما یلیق بذاتہ تعالیٰ
علی حسب واقعہ الحال یعنی دوسرا قول مذہب متکلمین کا ہے کہ وہ آیات و احادیث
صفات کی تاویل اس طرح کرتے ہیں جو لائق ہو ذات سبحانہ تعالیٰ کے اور اس
کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ میں یہ کہا ہے جس کا ترجمہ یہ
ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لاکای نے اپنی کتاب السنۃ میں امام محمد بن
شاکر و امام ابی حنیفہ سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے
اتفاق کیا ہے ایمان لائے قرآن پر اور اون حدیثوں پر کہ جن کو معتبر لوگوں نے
روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صفت میں پروردگار عزوجل
کے بغیر تفسیر اور تعبیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پہر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھ حیرتی
اون صفات کے یعنی صفات متشابہات سے پس مقررہ لفظ جاوے طریقیہ
نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اور اچڑ جاوے جماعت سلف سے کیونکہ انہوں نے
نہیں بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی و لیکن سلف ایمان لائے اون چیز
جو قرآن اور حدیث میں ہیں اور چپ رہ گئے انتہی - یہ ہر دو قول مولوی صاحب کتاب
الاستواء علی الاخوان یا نقل لائے گئے ہیں اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ
و غیر ہم کا تفویض تھا مولوی صاحب نے اور بہترے اقوال سے دیے لیکن

یہاں ہماری غرض کے حاصل ہونے کے لئے یہی دو قول کافی ہیں کیونکہ امام زوی
 کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم السلام و تابعین و متبع تابعین
 آیات صفات احادیث کی معنی میں کچھ گفتگو ہی نہیں کرتے تھے اور امام ابو نعیم
 کے قول سے ان آیات مشابہات کی جن میں صفات قرب و معیت و احاطت
 بھی داخل ہیں تفسیر یا تغیر کرنا خلاف طریقہ بنوی و اصحاب سلف سے بعض آیات
 قرب و معیت و احاطت کی تفسیر یا تغیر علم وغیرہ سے کرنا بدعت ہے جیسے کہ امام
 شوکانی نے کہا ہے جو اس کے آگے لڑ چکا پس اس صورت میں ابو عمر ابوعبید اللہ
 کے قول سے مولوی صاحب کا یہ استدلال کرنا کہ اجماع صحابہ و تابعین سے
 تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے ضرغاً مخالف ہے اور ان اقوال جملہ
 اہل علم کا جنکو صاحب احتواء کے جواب میں مستند اخذ مولوی صاحب نے
 پیش کیا ہے لیکن اس آیت ہا ئیکون من جنوی میں بعض اہل علم نے جو اللہ
 تعالیٰ کے معیت کی علم کے ساتھ تغیر کر کے میں اور کا مخالف نہیں ہوں
 کیونکہ یہ علمی معیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکو میں اس کے قبل ثابت
 کر چکا ہوں البتہ یہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہیں
 ہوتی اگر اس قول کے اس حلیہ سے ہو فوق العرش و علوہ فی کل مکان کے
 مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی تصور فرمایا ہے تو نور الدین صابونی
 کے اس قول کو مکرر ملاحظہ فرمائیگی تکلیف دہ جاتی ہے کہ قالت المعتزلة اذ
 لا یصل مکان بالعلم اذ لا یصل مکان بالعلم لان من یعلم مکانا
 لا یصح ان یقال هو فی ذلک المکان بالعلم یعنی معتزلہ کہتے ہیں وہ تعالیٰ

ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان میں ہے باعتبار علم کے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح نہیں یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اس مکان میں ہے علم کے ساتھ یعنی بغیر ذات کے علم کا مکان میں ہونا صحیح نہیں ہے قطع نظر اسکے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذات مطلق صرف بھت فوق عرش پر مفید نہیں ہو سکتی البتہ اس ذات مطلق عرش کے ساتھ ایک خاص طرح کی نسبت حاصل ہے اور اس عرش کے عالم کے ساتھ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر نے علم سے بتیہ کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے وَاللّٰہ تَعَالٰی کَافُوکَ عَرْشَ رَبِّکُمْ ہر مکان میں اس کے علم کو ثابت کر نیکی صورت میں صفات الہی کے نسبت وہی قباحت لازم آوے گی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزه ہیں پس جس حالت میں کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے مشبہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہ میں مفید کر دیں اور صفات مطلق کو ہر مکان میں جگہ دین تو ذات و صفات مطلق بالکل مفید ہی ہو جاوینگے پس جب تک ذات و صفات حق سے یہ مکانی قید مرتفع نہ ہو تخریہ نام ربّ الانام کی ہرگز حاصل نہ ہو سکیگی۔

(۶) از اجماع امام مالک کا یہ قول ہے کہ وَهُوَ اللّٰہُ فِی السَّمَاءِ وَعِلْمُهُ فِی کُلِّ مَکَانٍ یعنی وہ اللہ آسمان میں ہے اور علم اس کا ہر مکان میں انتہی یہاں مولو حبیب نے اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سماء سے عرش جس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اس کا ہر مکان میں ہے۔

امراول کے نسبت تو ہم کو مولوی صاحب کے ساتھ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے مگر سار سے عرش کا مراد لینا تاویل بعیدہ ہے کیونکہ حق سبحانہ نقلے فرمانا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات طباقاً یغنی اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات آسمانوں کو تلے اوپر پس اس صورت میں سار سے عرش مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی تفسیر میں حدیث دلوا اور احوال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتوں آسمانوں کے اوپر عرش کا ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التشریح فی التبیہ میں مفصلاً گزر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رحمہ اللہ فی السماء کا قول منافی ہے مولویضا کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو فوق عرش بغا صلاہ مکانی لامکان میں مقید کیا ہے تو پہر و علمہ فی کل مکان سے باطلا صحت ذاتی قرب و معیت ذاتی کی نفی کیونکر ہو سکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا بیان گزر چکا جس حالت میں کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو پہر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علی بغیر ذات کے کیسے ثابت ہوگی فلیتأمل۔

(۵) از اجملہ جلال الدین سیوطی کا یہ قول ہے قولہ تعالیٰ وہو معکم انما یتوفا نہ یستخیل حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صر فہ عن ذلک وحملہ علی العلم و القدر او علی الحفظ و الرعاۃ یغنی قولہ تعالیٰ وہو معکم پس بے شک محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پہر اسکا اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم و قدرت پر یا حفظ و نگہبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا محل قرب ذاتی بر کرنا محال ہے کیونکہ
 معیت و قربت کے مفہوم میں تباہی ہے دوسرا یہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعتبار
 ایسی معنی ظاہر کے ہے جس میں حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض
 آیات صفات کو اس کے ظاہری معنوں پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے
 اور بعض آیات کا بعض سے تقرر صریح پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری
 خلاف تقدیس شان الہی سمجھی جاتی ہے لہذا اگر یہاں کو محال ٹھہرا کر تاویل کرنا چاہی
 مثلاً استوی و فوق ہے اگرچہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی و فوق مسلم ہے
 مگر جب اہل زنج نے اس کے معنی کو خلاف شان یا ان شان تقدیس الہی سمجھے تو اہل علم
 کو اس کی ایسے معنوں سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تنزیہ الہی نہوں چنانچہ آیات
 استوی و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے اتفاق میں فرمایا
 ہے ہذا ان صحیح محتاج الی تاویل فان الاستقلال مشعر بالتحقیر یعنی اگر صہ بیات
 صحیح ہے کہ یہ محتاج تاویل ہے لیکن استقار کے ساتھ تاویل کرنا جسم کے ساتھ
 بغیر کرنا ہے انتہی۔ انہیں کچھ شک نہیں ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک
 ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالیٰ کی مسلم ہے باوجود اسکے
 ظاہر شہادت ہے۔ اس ذات پاک کی تنزیہ کر نیکی لئے ان صفات کی تاویل کرنی
 چاہی مگر یہ ایسی تاویل ہے کہ اس کی ذاتی فوقیت کے منافی نہیں امام سیوطی کے
 قول کے نسبت مولوی صاحب زمانے ہیں کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر
 یہ حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھ رہنا جائز بات ہوتی تو بلا حلول نہ ہمارے
 ساتھ ہے کہنا ضرور تھا اس کو محال ٹھہرا کیا سبب ہمارے ذات سے بلا حلول نہ ہمارے

ساتھ ہے کہنا مکارون کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم کی انتہی۔ اصل تو یہ ہے کہ
 یہاں حق سبحانہ نقلے کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اس کے ثمرات
 یعنی احاطہ علم و قدرت اور اپنی حفظ و نگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار
 معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکور کی احاطت و معیت و قربت
 ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ ہی اس کے علم و قدرت و حفظ و حراست و غیرہ سے
 خارج نہیں ہے پس اس صورت میں ظاہر ہو جاوے گا کہ بغیر ان صفات کی احاطت
 کے جبکہ اظہار یہاں مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کہنا صحیح نہیں ہوتا
 بلکہ بلاشبہ یہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھ علم و قدرت کا
 نہ ہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب سکارون کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم
 کی اب رہا یہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول و اتحاد کے جائز ہوتا تو پھر
 امام سیوطی اسکو محال ٹھہرانے کا کیا سبب تھا اگرچہ ہم اس کے مختلف اسباب
 بیان کر چکے ہیں بلکہ بلاحلول و اتحاد و قرب کے محال نہوینکوانشاؤ اللہ تعالیٰ ہم
 آئندہ نہ صرف عقلاً ہی ثابت کر دینگے بلکہ حسیات کی صورت میں اسکو لا کر دکھلا
 دینگے چونکہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمۃ کا کلام ہے جس سے ہم
 استنباط کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ میں
 کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی
 ذات پاک علی العرش بجمت فوق مقعد ہو حالانکہ وہ نہ صرف اس کے مخالف ہیں
 بلکہ بعض اس کے دوسرے اقوال سے تو اس انفصالی فوقیت کی نفی اور ذاتی
 قرب و معیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جملوں میں

شیخ عز الدین سے نقل آیا ہے اور ہم سابق نقل کر چکے ہیں یہاں پہراوسکا اعلیٰ
 کرتے ہیں کہ اندہ اقرب الی کل شیئ لیس شیئ اقرب الیہ من شیئ ولا شیئ ابعد
 الیہ من شیئ لا یجمع فی قرب المسانہ لانہ مترا عن ذلک وقال کذا الکلی سبعا نہ
 وقلالے موجود فعل مکان ماخلانہ مکان ومترا عن مکان والنرمان و
 قال هو لا یف ولا این له + وهو فعل النولج لا یزال یعنی وہ قریب تر ہے
 ہر شے کے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہیں
 ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنی یہ بعد بمعنی قرب مسافت
 کے نہیں ہے کیونکہ وہ منتر ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اس طرح کہ حق
 سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں اور نہیں خالی ہے اوس سے کوئی مکان
 اور پاک ہے مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے ہے اوسکو اور نہ مکان ہے
 اوسکو اور وہ ہر طرف سے ہمیشہ انتہی - یہاں اولاً حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت
 ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للذاتی سبحانہ انما هو اثبات الوجود یعنی
 جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے تو ذات وجود
 واجب کا ایک ہی مفہوم ہو اکیونکہ وجود پر ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے
 یعنی بغیر وجود کے ذات متصور نہیں ہو سکتی یا وجود کا تقدم ذات پر عدم
 ذات کا سنا فی ہے لہذا وجود واجب عین ذات واجب ہے ہی سر واجب الوجود
 الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے
 یہی قرب ذاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب میں
 بعد و الفضال نہیں ہے تو پہراوسکا مکان جو لا مکان ہے عرش پر بغویت

انفصالی نہ را جبکہ لامکان و مکان کے درمیان سے یہ مسافت مکانی مرتفع ہوگی
 تو بالضرور اسکی قربت مخفی ہوگی لہذا جسے ممکنہ پر لامکان کی احاطت اور اس
 ذات مطلق کی قربت ثابت ہوگی تو پہر کوئی مکان موجود کا اس کے وجود سے
 کتب خالی رہ سکتا ہے یہاں شیخ عزالدین رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ لکن سبحانہ
 تعالیٰ موجود فی کل مکان مطلقاً منہ مکان گو یا کہ تفسیر ہے ثبید کے اس قول
 الاکل شمساً خلا اللہ باطل کی جسکی تصدیق۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے اصلاً قلمۃ اللبید سے فرمائی ہے لہذا دراصل یہ تفسیر حدیث صحیح ہی کی
 ہے اور یہ باوجود ثبوت عموم احاطت ذاتی کے اس ذات پاک کے مکان کی
 تنزیہ کی تاکہ جو حلول و اتحاد مکانی کا شبہ ناپشی ہوتا ہے وہ مرتفع ہو جاوے
 کیونکہ حلول و اتحاد دو جسموں کے احاطت و قربت کی خاصیت ہے لہذا اسکی
 ذاتی احاطت سے کیفیت جسمی اور اینیت مکانی کی نفی فرمایا ہے اگرچہ یہ قول الام
 سیوطی نے نقل لایا ہے مگر منصرف نفسہ فقلا عرف ربہ کے مفہوم کے ثبوت
 پر اس قول کو استدلال کیا ہے لہذا ہمارے پاس مستند ہے اور شیخ عبدالوہاب
 شرانی کی کتاب البیواقیۃ سے ایک واقعہ کی نقل ہم کو چلے ہیں کہ اس مسئلہ معیت
 ذاتی و علمی کی تحقیق کے نسبت شیخ ابراہیم شازلی کے اور شیخ بدرالدین العلانی
 المحقق کے درمیان ایک مجلس منعقد ہوئی تھی اور شیخ ابراہیم شازلی عقلاً و نقلاً
 معیت و قربت ذاتی کا مدلل ثبوت دے رہے تھے کہ اس عرصہ میں شیخ جمال الدین
 سیوطی تشریف لائے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شرانی فرماتے ہیں کہ فقال ما جرحکم
 ہنا فلا کرا والہ المسئلۃ فقال تریلاون علم الامر ذوقا و اسماعھا فاسما عا فقال معیت

تعالیٰ ازلیہ لیس لہا ابتداء و کانت الاشیاء کلہا ثابتہ فی علمہ ازلا
تعینا بلا بدایہ لانہا متعلقہ بہ تعلقاً سبجی علیہ العدم لا متعلقہ وجود
علمہ الواجب وجودہ بغیر معلوم و استحالہ طریقان تعلقہ بہا لما یلزم
علیہ من حیث علمہ تعالیٰ بعد ان لم یکن و کما ان معیتہ تعالیٰ
ازلیہ کذلک ہی ابدیہ لیس لہا انتہاء فهو تعالیٰ معہا بعد حد و ثبات
من العدم عیناً علی وفق ما فی العلم تعیناً و هكذا ایکن الحال اینما کنت
فی عوالم رباطھا و ترکیبھا و اضافتھا و تجدیدھا من الازل الی الانما ہایۃ
لہ فادھش حاضرین بما قالہ فقال لیم اعتمدوا اما قریرتہ لکفی العینہ
فاعتمدوہ و دعوا ما یافیہ تکنون امننہا من لم یلاک کحقی التزیہ و
مخلصین لبعقو لکم من شجھات التبیہ وان اراد احدکم ان یعرف
ہذا المسئلۃ ذوقاً فلیس قیادہ لی اخرجہ عن وظایفہ و ثباتہ و ما لہ
و اولادہ و ادخلہ الخلق و امنعہ النوم و اسکل الشہوات و انا
اضمن لہ و صولہ الی علو ہذا المسئلۃ ذوقاً و کشفاً قال شیخ ابو الہیثم
فما تجزأ احد ان یدخل معہ فی ذلک العهد ثم قام الی شیخ ذکر بیا و
شیخ یرھان و الجماعۃ فقبلوا الیہ و انصرفوا انتہی کلام البوقیت یعنی بہر آئے
شیخ جلال الدین سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں۔ لوگوں نے
بیان کیا کہ یہ مسئلہ ہے یعنی (مسئلہ قرب و سمیت کا) فرمایا انہوں نے تمہارا کیا
ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم ذوقاً یعنی عرفاناً و کشفاً حاصل کریں یا سماعاً یعنی نقلاً
پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا جلال الدین سیوطی نے سمیت اللہ نقل کی

ازلی ہے اور سکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل اشیاء اور سب کے علم میں ازل سے ثابت
 و متعین ہیں بلا دلائل کے اس واسطے کہ یہ معلومات متعلق ہیں ایک ایسے تعلق کے
 ساتھ کہ محال ہے انکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر
 معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریاں تعلق یعنی قطع تعلق علم کا معلومات سے
 اس واسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اس کے حادث ہوا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اس کے
 کہ نہ تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
 نہیں ہے اور سکوا انتہاء پس اللہ تعالیٰ کی معیت اپنے معلومات کے ساتھ عدم سر
 عین میں پیدا کر نیکی بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم میں بتعین بھی (یعنی حق بجانب تعالیٰ کی
 معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم میں حقایق عالم یعنی صور علمیہ کے ساتھ بطرح بھی ادوی
 موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھ ہے) اور اس طرح کا حال ہے ایما محضنت کا
 سب عالموں میں بیضا ہوینکے وقت یا اس کے مرکب ہوینکے وقت یا اس کی اشاعت
 و نسبت کے وقت اور پیدا ہوینکے وقت ازل سے لیکر اب تک دینے سب کائنات
 بھی مخلوق ہیں تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب میں بھی اللہ تعالیٰ کی
 معیت ازلا و ابداً حاصل ہے) پس حیران سے ہو گئے حاضرین انکی افسان
 سے کہا او ان کو اعتقاد کہو جو کچھ کہہ تیر کی ہے میں نے تم سے معیت کے باب میں
 اور اعتماد کرو اس پر اور چوڑ دو جو کچھ منافی ہے اس کے تو ہو جاوینگے اپنے
 مولیٰ کے تشریح کرنے والوں سے جو حق تشریح کا ہے اور خالص کر نیوالے ہوینگے
 اپنے مخلوق کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق
 کے ساتھ سمجھائے پس سوئیٹے چھکو دینے پیر وی کو (عبری) میں میں نکال دو گنا

اشغال سے اور کپڑوں اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دو گنا اس کو خلوت میں اور باز رکھوں گا اس کو نیند اور کھانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں خماں ہوں اس کا کہ پہنچ جاؤ گا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقاً اور کشفاً کیا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرنا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر پہراٹھہ اٹھ رہے ہوئے شیخ ذکر کیا اور شیخ برہان اور جماعت چومے اس کے ہاتھ تمام ہو اکلام الیہ اقیست کا۔

حاصل اس تمام تقریر کا اس قدر ہے کہ ہر مکان اور مکان والے یعنی بعد از خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ علیہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اوٹے حقایق کے ساتھ تھی لہذا یہ معیت اللہ تعالیٰ کی قبل از خلق و بعد از خلق کے انہی وابدی ہے لہذا قبل از خلق عالم کے حقائق عالم یعنی معلومات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ معیت علی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتھ وہی معیت ذاتی مع العلم ہوئی پس اس صورت میں یہ قول امام سیوطی کا موافق ہو شیخ غزالی کے اس قول کے جس کو انہوں نے نقل کیا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع ممکنہ کے ساتھ بیان کی ہے اور امام سیوطی نے اس کا ثبوت اس طرح دیا ہے کہ ان اشیا اور ممکنہ کے حقایق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو معیت از لاہتی بعد از خلق کے بھی وہی معیت ابدی ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت سے ذات پاک پر اس کا کوئی برابر مرتب نہیں ہوا تھا تو بعد از خلق

بھی اس معیت سے کوئی بڑا اثر مترتب نہ ہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہ معیت ازلی وابدی ہے شیخ عزالدین کا وہ قول بھی ثابت ہو گیا کہ دھو فی کل النواشی کا نزول یعنی اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان میں ہے اور اس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہیں رہتا یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و معیت متحقق ہے اور اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ فایہنا نزلوا فلتروا وجہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان بصیرت کے دوسر کوئی نہیں کر سکتا اصل تو یہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ اس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت کہ حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے تو علم الیقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی و احاطت وجودی سے خارج ہے وہ تاریکی عدم میں گر جاوے گا اور اس وقت لا حول و لا قوۃ الا باللہ باطل کا سر شکار ہو گا لیکن اسکے لئے مجاہدات و مراقبات کی سخت حاجت ہے لہذا اس معیت کا ذوق کشف کرنے کے لئے امام صاحب نے فحاطین و حاضرین کو مجاہدہ کے طرف بلایا تھا۔

المنقصر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا جو بی سمجھ جاوے گا کہ مولوی قسطلانی نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف ہوا ہے کہ انکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تشریہ تمام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے انہوں نے فحاطین کو اسی عقیدہ پر قائم رہنے کی سخت تاکید کی

اور اس عقیدہ معیت ذاتی کے نسبت جو شبہات عقلی وارد ہوتے ہیں اس سے
 بادرہنے کی نہ صرف ہدایت دی بلکہ زد و کذا و کشف اس معیت ذاتی کے حقیقت کا
 اور اک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جلد حاضرین کو سوائے سر تسلیم خم کرنے کے جا رہا کا
 نہ بنا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر در الثورین اس حدیث کو ذکر کیا ہے جس کو ابن
 مردودیا و بیہقی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الایمان المرء ان یعلم ان اللہ عز
 وجل معہ حیث کان یعنی رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ
 تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک اللہ عز وجل اس کے ساتھ ہے
 جہاں بیوصدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی
 و احاطت و جود می کے ایمان کامل حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ امرار توحید سے
 سر معیت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ
 گمان نہ کرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا و کذا ایسا گمان
 کوئی نادان بھی نہ کرے بلکہ وہ ان فکھما الناس علی امر عقولہو کے مصداق
 تھے لہذا امتیاز کو کام فرماتے تھے اور فتنہ میں لوگوں کو ڈالنے سے روکتے تھے
 جسکی ہم نے کسیدہ صراحت رسالہ التذریۃ فی التنبیہ میں کی ہے۔

(۶) از اجماع امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود
 قریب ہے اور بندہ کے رگ گردن سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے
 باس موجود ہے کیونکہ اسکی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونے کے مشابہ نہیں بطرح
 کہ اسکی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہیں انہی مولوی صاحب اس محل سے

معیت علمی مراد لیتے ہیں اور ان کے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہیں لہذا مولانا
 فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہیں سو ان کی کم علمی ہے اور قول
 اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا ان کی اگلی پچھلی عبارت پر نظر نہ کیا باعث
 یا عوام فربہ کا ارادہ کیونکہ ان کی سمجھ سے امام غزالی پر کئی باتیں لازم آتے ہیں
 جو نہایت درجہ برے ہیں اول امام محمد غزالی اس قول سے سارے اہل سنت
 کے مفسرین کے مخالف ٹھہرتے ہیں کہ وہ سارے قرب و معیت کو خدا کے
 علمی کہتے ہیں اور یہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہو جاتے ہیں
 میں یہ کہتا ہوں کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو میں نے
 پیش کیا ہے اور جسکو انہوں نے مدلل ثابت کیا ہے یا جن اہل علم نے آیات معیت
 کی تفسیر صفت علم کے ساتھ نہیں کی ہے یا جن اصحاب سلف نے آیات صفات
 کی تفسیر یا تاویل کرنے سے منع کیا ہے یا جنہوں نے صفت علم کے ساتھ تفسیر و
 تفسیر کر نیکو بدعت ٹھہرایا ہے یا جن تکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونوں پر
 اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جائینگے
 اور کیا باوجود اس قدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی پر
 تفسیر کرنا اور اس پر اجماع ہونا ثابت ہو جائیگا ہرگز نہیں۔ مولوی صاحب
 فرماتے ہیں کہ دوسری برائی یہ کہ ان صاحبوں کے قول کے موافق اس عبارت
 سے قرب و معیت ذاتی سمجھیں تو متب امام کے کلام میں تناقض ثابت ہوتا ہے
 یعنی پہلی عبارت سے اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس سے لگا ہوا
 اور اس پر قرار پکڑا ہوا نہ ہونا اور دوسری جگہ ٹلنے سے ہی ٹھہرنا ثابت ہوتا ہے

تو پہر برخلاف ادا کئے نیچے کی عبارت عرش و ساتون آسمانوں کے نیچے ہیں سو
 بندوں کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذات سے نزدیک ہے کہیں تو اوپر کے
 سب مذکور باتوں کا خلاف ہوتا ہے یہ تو صاف باطل ہے الخ اگر یہ امر تسلیم کر لیا جاوے
 تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہیں رہ سکتے کیونکہ خود
 حق سبحانہ تعالیٰ نے ایک جگہ الرحمن علی العرش استوی فرماتا ہے دوسری
 جگہ ہوا اللہ فی السموات و فی الارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہ و سخن
 اقرب الیہ من حبل الورد کیا حکم ہوتا ہے اور سید طح آحضرت صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم نے کبھی تو یہ فرمایا کہ تبارک اللہ فوق ذلک اور کبھی یہ کہا کہ لو انکھذلتیم
 یجمل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ پس امام غزالی نے بھی اگر خدا و رسول کی
 اتباع کر کے پہلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر رہنا بیان کر کے
 پچھلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے رگ گردن سے بھی اقرب تر رہنا
 بیان کیا ہے تو گویا انہوں نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجیح کی ہے تو
 انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاوے گا وہ خدا و رسول کے کلام کے
 طرف راجع ہو جاوے گا اصل تو یہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی میں ہرگز تضاد
 ہی نہیں ہے بلکہ بوجہ نا سمجھی کے تو من مبعض و تکفر مبعض کا مصداق بننے
 سے اس قسم کے تعارضات پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کے
 اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہو جاوے کہ ان اللہ علی کل شیء شہید اور واللہ
 بکل شیء عیظ تو پھر کچھ بھی تعرض باقی نہیں رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت
 سے کوئی شے از عرش اعلیٰ تا تحت الارض خارج نہیں ہے تو پہر اللہ تعالیٰ کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اوسکی تنزیہ ذاتی کے لایق ہے صحیح ہو جاتا ہے ایسا واسطی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی با وجود استوے علی العرش کے پھر بندہ کے ساتھ اوسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اوسکی اصل عبارت یہ ہے انہ مستوی علی العرش علی الوجه الذی قالہ والمعنی الذی اراد استواء منزلاً عن المماسۃ والاستقرار والتکن والحلول والا متقال کا حکمۃ العرش وحصلتہ محمولون بلطف قدرتہ ومقهورون فی قبضۃ وهو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم النری فیتد لا تریلا قربا الی العرش والسماء کما لا تریذ بعد عن الارض والنری بل هو رفیع الدرجات عن العرش والسماء کما انہ رفیع الدرجات عن الارض والنری وهو مع ذلک فریب من کل موجود وهو اقرب الی العباد من جبل الوریلا وهو علی کل شیء شہید اذ لا یمائل فریبہ قرب الاجسام کما لا یمائل ذانہ ذات الاجسام وانہ لا یجعل فی شیء ولا یجعل فیہ شیء تعالیٰ ان یحویہ مکان کما تقدس ان یحلا زمان بل کان قبل ان خلق الزمان والمکان وهو الان علی ما علیہ کان ذانہ باین عن خلقہ بصفانہ لیس فی ذانہ سواہ ولا فی سواہ ذانہ الخ یعنی یہ کہ وہ عرش پر اس طرح ہے جس طرح کہ اوس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اوس نے مقید کیا ہے یعنی عرش کو چھونے اور اوس پر چمنے اور جگہ پر لٹے اور اوس میں غزل کرنے اور دوسری جگہ ٹٹنے سے پاک ہے عرش اوسکو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اوس کا لین عرش سب کو اوسکی لطف و قدرت اٹھائے ہوئی ہے (بیان امام رضا

اوس عقیدہ کا رد فرمایا ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار ممکن
 علی العرش اور فوقیت الصالی کہا ہے اور سب اوسکے قبضہ قدرت میں
 دبے ہوئے ہیں اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک
 کی جتنی چیزیں ہیں ان سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ
 عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش و آسمان کے
 نزدیک ہے اور زمین اور اوسکے نیچے سے دور ہونے سے اوسکے مراتب
 بلند ہیں اور باوجود اسکے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن
 سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود و حاضر ہے (اس
 قول سے تو عرش و فرش سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی جدائی بالکل
 مفقود ہو گئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالیٰ کی عرش کے اوپر فاصلہ
 پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ میں آسمان دور اور زمین و تحت الثرے دور تر
 ہوتے یعنی بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالیٰ کے
 نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے در حالیکہ امام صاحب نے یہ فرمایا ہے
 کہ اللہ تعالیٰ کے فوقیت کی عرش و سما اور تحت الثرے وغیرہ تمامی اشیاء
 پر ایک ہی حالت ہے تو ظاہر ہے کہ یہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے
 نہی جہین نقل و حرکت و مسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات
 مطلق کی فوقیت میں بعد و فضل کی گنجائش ہی نہیں ہے تو بجز قریب کے
 اور کوئی نسبت ہی منظور نہیں ہو سکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے
 سبب سے اللہ عرش کے نزدیک نہیں ہوتا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے

کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی اس ذاتی فوقیت میں وہ قرب و بعد جسمی نہیں ہے جس میں
 فضل و مسافت مکانی ہو لہذا ناگزیر اس واجب الوجود کا ہر ایک موجود کے
 قریب ہونا لازمی ہوا چونکہ لفظ قرب میں گونہ بعد بھی پایا جاتا ہے لہذا بصیغہ
 افضل التفضیل اس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگن جان سے بھی زیادہ قریب
 ہونا بیان کیا اور اس کہنے میں قولہ تعالیٰ و سخن اقرب الیہ من جبل الوردیل
 کی ترجمانی کی ہے اور اس پر دوسری آیت کریمہ و هو علیٰ کرسی شہید کو شہاد
 فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثرائے اور
 ہر چیز کا ظاہر بلکہ اس کے باطن کی رگ جان بھی اس کی قربت و احاطت ذاتی
 سے خارج نہیں رہ سکتی ہے چونکہ اس ذاتی استقامت کے قریب کے نسبت قربت
 اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی بعد و فضل کے بعد
 واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع مشبہ کے لئے فرمایا کہ اس کی قربت اجسام
 کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہیں جس طرح کہ اس کی ذات اجسام کے ذوات
 کے مشابہ نہیں اور یہ کہ وہ کسی چیز میں حلول نہیں کرتا اور نہ واسطین کوئی چیز
 حلول کرے اس بات سے وہ برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسا کہ اس
 سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمان بننے سے پیشتر
 موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ خدا اپنے صفات میں
 اپنے مخلوق سے علیحدہ ہے خدا کی ذات میں اس کے سوا کوئی اور نہیں ہے
 اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات ہے انہی یعنی اولیٰ امام غزالی رحمۃ اللہ
 علیہ نے جمع اشیاء کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کر گئے ساتھ ہی اسکی قرب ذاتی سے بعد و مسافت مکانی و حلول
 و اتحاد بھی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت
 سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہیں ہے ہرگز صحیح نہیں۔ اس بات کے
 امتحان کی ایک آسان صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت
 کا مطلب پوچھ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قرب ذاتی یا علمی دونوں سے
 معرے ہو۔ اور دیکھ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قرب ذاتی
 سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرنا ہے میں
 جہاں تک خیال کرتا ہوں یقیناً یہ کہہ سکتا ہوں کہ ایک ادنیٰ درجہ کا
 عربی و ان جو عربی عبارت کو پڑھ سکتا ہو۔ بالفرض امام صاحب کی اس
 عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کیے گا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمائر
 لائے گئے ہیں وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہیں چنانچہ خود مولوی صاحب
 نے بھی اندہ مستوی علی العرش و فوق العرش میں ان ہر دو ضمائر غائب کا
 مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہ دعویٰ
 کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات فوق عرش لامکان میں ہے حالانکہ کسی آیت
 و حدیث یا کسی اثر صحیح میں تو کہیں یہ نہیں آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش
 ہے بلکہ کہیں تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہیں ضمائر
 سے اسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت میں ایک مولوی صاحب
 کیا بلکہ اونکے مخالف فرقہ نے ہی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اسکی ذاتی فوقیت
 علی العرش پر استدلال کیا ہے اور بتیک یہ استدلال صحیح ہے پس حصر ح کہ

امام غزالی نے اُنہ مستوی العرش و هو فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اس بطرح و هو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنی ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے و هو اقرب الی العبد کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی سمجھی جاسکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھ دو ایسے قرینے بیان کئے ہیں جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک و شبہ کے ثابت ہو جاتی ہے اولاً یہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ارفع عرش تا تحت الثریٰ عموم فوقیت بیان کیا اور پھر اس فوقیت سے بفضل کی نفی کی اور پھر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت تمام ہشیار کے ساتھ اوس حالت میں بعید از عقل ہے جس صورت میں کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام میں بفضل و بعد و مسافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موافقات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہو عطا و ملی بالغرض اگر ہم اس قدر صراحت کے بعد بھی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کریں تو امام صاحب کی ہمتا م تحریر لغو اور بیان جہل ٹھہرتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت عرش کے ساتھ نہ تھی تو منہ عن المائتہ ولا استقرار و التمكن والحلول والا انتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہ تمام اوصاف ماس و استقرار و تمكن و طول و انتقال کے ذاتی ہیں نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت میں عرش کے چھوٹے یا عرش پر علم کے ٹھہرنے یا عرش پر علم کے مکان پر پڑنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنیکا احتمال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھ اوصاف ذاتی کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کا مقصود عرش کے ساتھ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قرب ذاتی پر جو شبہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل ماس و مستقر و تمکن و حلول و نقل کا ناشی ہوتا ہوا وہ مرتفع فرمایا ہے اس طرح اگر تمام اشیاء کے ساتھ قربت علیٰ الہی امام صاحب کے مقصود میں ہوتی تو ذائدہ لایحیل فی شئی و لایحیل فیہ شئی تعالیٰ عن مجویہ مکان کا کہنا فضول تھا کیونکہ صفت علم کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی چیز میں حلول کرے یعنی اس کے اندر کہیں جاوے اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر حا طہ کر سکتا ہے کیونکہ یہ تمام اوصاف ذاتی ہیں لہذا قربت ذاتی ہی میں حال و محل ہو نیکا احتمال پیدا ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے ان اوصاف ذاتیہ اجسام کو اس ذات پاک کی قربت سے متغی کیا جس سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں اس قربت الہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قرب ذاتی ہے علیٰ نہیں تا یہ کہ جب امام صاحب نے بعد بیان عموم قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے یہ فرمایا کہ لایحالیٰ قریبہ قریب لاجسام کما لا یمکن ذائدہ ذات لاجسام یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی نزدیکی اجسام کی نزدیکی کے مشابہ نہیں حسب طرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتوں کے مشابہ نہیں (انتہی) پس امام صاحب کا قرب حق سبحانہ تعالیٰ سے قرب ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر کیونکہ اگر یہ قربت حق سبحانہ تعالیٰ کی صفاتی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قرب ذاتی اجسام کے ساتھ غلط ٹھہرتی کیونکہ صحت و ذات
 کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قرب اجسام کی مشابہت سے
 قرب حق کی نفی کے ساتھ ہی ذات مطلق کی مشابہت سے ذات اجسام
 کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ قرب حق کی ذاتی ہے اسی واسطے کہ قرب
 ذاتی حق سے جملہ اوصاف قرب ذاتی اجسام کی نفی کی ہے تاکہ عالم کے ساتھ
 اللہ تعالیٰ کی اس قرب ذاتی کے نسبت طول و اتحاد و غیرہ کے اذن
 اوصاف اجسام کا شبہ مرتفع ہو جائے جو ایک گروہ جسموں کے قرب
 میں واقع ہوئے ہیں پس اسی قول سے امام صاحب کے یہ بات بخوبی ثابت
 ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ قرب ذاتی بغیر طول و اتحاد کے ہو ورنہ
 مولوی صاحب نے اتنے میں تیسری بجائی یہ کہ امام محمد غزالی نے اس
 کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل نام میں فرمایا امو اور کا ترجمہ یہ
 ہے کہ اہل باطل و بے اہل ظاہر ناچار و مضطر ہوئے طریقت و اولیٰ قبولہ تعالیٰ
 و ہو محکم انما کسرت کے کیونکہ یہ معیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے محمول
 ہے علم و حفاظت پر انتہی یعنی اس سے معیت علمی مراد ہے نہ ذاتی پس اس کا
 خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرتا ہوتا ہے انتہی۔ مولوی صاحب کے
 اس ارشاد پر غور کر نیکی لئے کچھ اور ہے اصل عبارت کو یہ ان نقلی کہ انہوں
 اربلا بلا استواء الی السماء حیث قال القرآن فاستوی الی السماء وھی
 دھان و لیس قلب لا بطریق فقر و لا استیلاء و کما قال الشاعر قد
 استوی بشر علی العرا و من غیر سیف و حمز و ہا و ق و اضطر الی الحق

الی هذا التاویل ~~میں~~ الباطل الی تاویل قوله تعالى وهو معكم أينما
 كنتم اذ حمل ذلك ~~بالاتفاق~~ على الاحاطة والعلو یعنی آسمان پر مستوی ہوئی
 وہی معنی مقصود ہے اس آیت میں نماستوی الی السماء یعنی دھات
 اور وہ معنی صرف قبر اور غلہ کے جیسے ہو سکتے ہیں جیسا کہ اس شعر میں
 ہے کئی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہو املاک عداق پر۔ نلوار کی نہ خونگی
 ہو ہی احتیاج آئے۔ اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہیں
 جیسا کہ اہل باطل مضطرب ہو گئے تاویل میں قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم کے
 تو نہیں ہونے اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان
 سے صرف اسبقہ مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور
 استوی الی السما کی تاویل کرنے میں مضطرب ہو کر کسی نے اللہ تعالیٰ کا
 حلول فی السما کہا اور کسی نے اس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور
 کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطراب وہو معكم کی تاویل میں بھی واقع ہوا
 لہذا کوئی اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کا حلول ہر مکان میں ثابت کیا اور
 کسی نے ذات مطلقہ کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اس کے علم کو
 تمامی اکتہ میں جگہ دی لہذا ناگزیر اہل حق کو اس معیت ذاتی کو مع العلم کہا
 پڑا تو نہیں معلوم کہ اس قول سے کیا مؤذونش لازم آیا اور اس بارے
 میں کہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ
 امام صاحب نے تو یہاں یہی کہا ہے کہ اضطراب اهل الباطل الی تاویل قوله
 تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلو

یعنی مضطر ہوئے اہل باطل تاویل کرتے ہیں اس آیت وهو معکواً ایما کنتم
 کے یہاں امام صاحب نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ یہ اہل باطل معیت ذاتی کہتے
 والے ہیں یا ان اہل باطل کو ذات سے تاویل کرنے میں یہ اضطراب واقع ہو رہا ہے
 بلکہ یہاں امام صاحب تو اہل باطل اور ان لوگوں کو کہہ رہے ہیں جنہوں نے
 بغیر ذات کے معیت علمی کے قایل ہیں بیشک ان کا یہ قول مضطر ہے کیونکہ ذات
 مطلق کو علی العرش مقید کر کے ہر اس کی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے
 تمام اشیاء کے ساتھ ثابت کرینکی صورت میں سو اے اضطراب کے
 کی طرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطراب
 کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حصل ذلك بالاتفاق علی الاحاطة والعلم یعنی
 سبہوں نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر
 ہے کیونکہ یہاں امام صاحب نے علی الاحاطة والعلم یعنی احاطہ اور علم کے
 درمیان وادعطف لایا ہے تو معلوم ہو کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف
 یعنی علم کے سوا کچھ ہے تو بالضرورة وہ احاطت ذاتی ہوگی جس کے ساتھ علم کو
 شامل کیا ہے پس اس صورت میں اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی
 مع العلم پر متفق ہو گیا جو بھی قول اہل حق ہے۔ تو پھر نہ معلوم کہ کیسے ثابت ہو گیا
 کہ وہو معکوسے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل میں حقیقت کا حمل
 مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وہو معکوس میں ضمیر ہو کا مرجع ذات سے لہذا اس آیت سے
 معیت ذاتی سمجھنے والے تاویل کرنا والے نہیں۔ بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم
 کو اس کے حقیقی معنی پر حمل کرنے والے اہل حق ٹھہرے ہوں بیشک ضمیر ہو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علمی چل کرنا اوہل باطل
گمراہ حق اسکے سوا چارہ نہیں کہ اسکے معیت ذاتی کو مع العلم کہیں کیونکہ یہ
بغیر خلافت واقع نہیں ہے جسکو ہم ثابت کر گئے ہیں۔

حاصل مدعا اس قول میں امام صاحب کا معیت علمی کہنا احاطت ذاتی کے ساتھ
ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے احاطہ اور علم کا درمیان وادعاطفہ
گر گیا ہو گا لہذا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علمی کو ہی غلط
کیا تاہم میں کہتا ہوں کہ یہ معیت علمی بھی اور اسکے خلاف ہے جسکا دعوے
مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات
مطلق کو عرض کے اوپر بہت دور و دراز فاصلہ پر ٹھہرا دیا ہے اور ذات حق اور
ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کر کے تمام عالم کے
ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم کو بغیر ذات کے سمجھا ہے جس سے ذات حق سے اسکے
علم مطلق کا انفکاک و جدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اسکے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بُعد و مسافت و فضل و جہت کی
بکلی نفی کر کے قرب ثابت کی ہے اور ذات حق سے اسکے علم مطلق کا انفکاک
محال ٹھہرایا ہے تو۔ یہ بین تفاوت راہ از کجا است یا کجا۔

اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گزشتہ اقوال سے ان دونوں امر کو چھنے
ثابت کر دیا ہے لیکن امام مدوح نے احیاء کے فضل سیوم کے اصل باب میں
نفی جہت انفصالی و غیر کی معقولی طرز پر اس طرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ
کی ذات جہتوں کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے جہتیں چہ ہیں یا اوہ یا

نیچے یا اونے یا بائیں یا آگے یا پیچھے اور یہ سب جہتیں اللہ تعالیٰ ہی نے انسان
 کے پیدائش سے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی دو طرفین
 ایسی بنائیں کہ ایک زمین پر ٹکے اور سکو پاؤں کہتے ہیں اور دوسرے اس کے
 مقابل جس کا نام سر ہے پس لفظ فوق کا اوس جہت سے عبارت ہے جو سر کے
 طرف ہے اور تحت اوس کا نام ہو اجا پاؤں کے طرف ہو یہاں تک کہ چونی اگر جہت
 میں اولیٰ ہو کر چلے تو اس کے حق میں کڑیوں کی جانب نیچے ہو جائیگی گویا اس کے
 نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لئے دو ہاتھ خدا نے قلعے لئے
 بنائے کہ اگر اوچین سے ایک بدنبت دوسرے کے قوی تر تھا اور جس کے لئے
 وہنا نام ہوا اور اس کے مقابل کا نام بائیں رکھا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف
 پڑے اوس کا نام داہنے اور بائیں کے طرف والے کا نام بائیں ہوا اور نیز اس کے
 لئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکھا ہے اور اس طرف کو چلتا ہے تو
 جس طرف کو چلتا ہے اوس کا نام آگے ہوا اور اس کے مقابل کا نام پیچھے ٹھہرا ہے
 یہ جھٹون جہتیں انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئیں اگر انسان بالضرر اس
 وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جھٹون کا وجود بھی نہوتا پس خدا
 تعالیٰ ازل میں کسی جہت سے خاص کس طرح ہو سکتا ہے کہ جہتیں تو حادث ہیں
 اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خالص ہے کیونکہ انسان کی پیدائش کے وقت
 خاص کسی ایک جہت میں نہ تھا اور وہ منہ ہے اس بات سے کہ اس کے لئے اوپر
 ہو کیونکہ وہ اس بات سے برتر ہے کہ اس کا سر ہوا اور اس جہت کو کہنے
 ہیں جو سر کے جانب ہوا یہ طرح اس کے لئے نیچے ہی نہیں کیونکہ نیچے اس

جہت کا نام ہے جو پاؤں کے جانب ہوا اور خدے تعالیٰ پاؤں سے مبرا ہے اور
 یہ سب باتیں عقل کے نزدیک محال ہیں انتہی اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا امام رضا
 کے نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو محبت قنوت
 الفضالی معتمد کرنے والوں سے ہیں حاشا وکلا بلکہ انہوں نے تو ذات مطلق کے
 وجود میں اس جہت فوقیت الفضالی کو معدوم کر دیا ہے باوصف اور سکے پر یہ
 کہنا کہ امام مہر روح قرست ذاتی کے معقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہ کہنا گویا اوپر
 اس بات کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہیں کیونکہ جناب مہر روح فضل و
 بعد وجہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات
 ہے اور یہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے نصیبا
 کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نہ کر سکیگا بلکہ جس قدر میں نے
 بعض اقوال امام صاحب کے سکے آگے لائے ہیں اوپر ایک غایر نظر ڈالنے سے
 صاف ظاہر ہو جاوے گا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کے ثبوت
 میں وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو ان کے ممنون احسان رہنا چاہئے و عینکی
 ضرورت نہیں بلکہ عنوان کیمائے سعادت ہی کو دیکھ لو اور پھر میرے اس بیان
 کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغنی صاحب سے کر لو کہ انہوں نے ایک سوال کے
 جواب میں کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر میں نقل ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ
 و ع۔ از الجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول مندرجہ مکتوب اس جلد اول ہے
 کہ احاطہ و قرب او تعالیٰ علی است چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ علیہم یعنی احاطہ
 اور قرب او اس تعالیٰ کا علی ہے جسے کہ قرار داد اہل حق کا ہے اللہ تعالیٰ انکی

آمد و پردہ روپوش بچوانی و بچگونگی را بر انداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود
بودہ اندر و بزوال آوردند و احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتیہ کہ در ان مقام
منکشف شدہ بود مستتر گشتند و یقین معلوم گشت کہ صانع را جل شانہ با عالم ان
نسبتہائے مذکورہ سچ ثابت نیست احاطت و قربت او نقلے علی است چنانچہ مقرر
اہل حق است شکر اللہ نقلے لیسیم فقط امام ربانی کے اس تمام تحریر کا حاصل اسقدر
ہے کہ او نکلے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید و جود ہی تھا
اور او نکلے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے یہی انکو توحید و جود ہی ہی کا ارشاد فرمایا
تہا جبرائیلون نے مقادست کی اور تجلی ذاتی سے مشرب بھی ہوئے اور ایک
مدت دراز تک اس مقام میں رہے اور پھر یہ نسبت وحدت و جود ہی کی ان سے
زایل ہو گئی تو احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید
وحدۃ وجودی میں منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہو گئی اور نسبت معیت و احاطت
علی کی او ن پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ در حقیقت معیت ذاتی حق ہے
جس عقیدت پراونکے والد اور مرشد اور او نکلے جدا علی نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ
امام ربانی نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف
سر توحید و جود ہی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی میں او ن پر قربت و معیت
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ انکشاف تام نہ تھا لہذا تجلی
ذاتی پر صفائی تجلی غالب آگئی لہذا انہوں نے مرتبہ ذات سے صفات کے
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہ شہود ذات کا من و راے حجاب صفات تھا لہذا
یہ نظر توحید صفائی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا جود ہی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری مکتوب سے یہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت مروج سے
 توحید وجودی کے مقام پر عروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے منفر ہوئے جیسا کہ پہلے
 نے مکتوب (۸۹) جلد سیوم میں معیت حق سبحانہ تعالیٰ کے طرف اشارہ فرمایا ہے
 کہ واپچہ فخر این فقیر است درین مسئلہ و مناسب شان تقدس و تنزیہ عبارت
 ہمہ از دست نہ آن معنی علما رنخواہر بران اقتضا و مائید و گویند صد و رخلی ہما از دست
 این خود صادق است مع ذلک این جماعہ علامہ و دیگر ہم است کہ علما با آن ہند نگشتہ اند
 و صوفیہ ہر یافت آن متناوشتہ و آن ارتباط اصالت و ظلیت است یعنی
 اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و پیر تو وجود واجب است
 سبحانہ الخ مترجمہ سابق گذر چکا یہاں امام ربانی نے اہل ظواہر کے (جنکو مولو و صبا
 نے اہل باطل کہا ہے) اوس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہیں کہ ذات
 حق سبحانہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ فرماتے
 ہیں کہ خالق و مخلوق کے درمیان ضرور تعلق و ارتباط اصلاً و ظلاً حاصل ہے
 جس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں احاطت و معیت ذاتی ہے اور نیز اس کے بعد
 آخر میں فرماتے ہیں کہ واپچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ ادست معنی
 آنست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اند تعالیٰ و تقدس
 یعنی اور جو کہہ کہ یہ فقیر وجودیہ کے اطلاقات سے معنی ہمہ ادست کی سمجھا ہے وہ
 یہ کہ ان تمام متفرق و حادث چیزوں کا ظہور اسی ایک ذات تقدس تعالیٰ
 کا ہے فقط پس یہاں بھی توحید وجودی کے افراز سے معیت و قربت ذاتی
 ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسماعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم میں اپنے مرشد ^{علیہ}

امام ربانی کے اس منشاء کو طریقہ مجربہ کے مراقبات میں تصریحاً ظاہر کر چکے ہیں جو ہم سابق نقل کر چکے ہیں کیونکہ امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ نور وحدت میں توحید وجودی ومعیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہیں تو بہر اوستے خلاف امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نسبت یہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علی کے قابل تھے ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس شان کی معیت علی اولاً اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن و جایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۲۱ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات و صفات الہی میں انفکاک نہیں ہے اور جو از انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنت ہے انہی ملخصاً تو بس جناب ممدوح کا قرب علمی کہنا منافی قرب ذاتی نہو کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک متصور نہیں ہو سکتا اور ثانیاً قرب ذاتی کا انکار سبب کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق علی العرش بحیث فوقیت انفصالی مقید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۳) میں فرمایا ہے کہ ہو سبحانہ لا یتحد مع شیء ولا یتحد مع شیء ولا یتصل بالاشیاء ولا یتفصل عنہ تعالیٰ ولا اشیاء ایضاً غیر متصلہ بالشیء ولا یتصل بالاشیاء ولا یتفصل عنہ سبحانہ الخ یعنی پس وہ سبحانہ نہیں متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھ اور نہیں متحد ہوتی ہے اس کے ساتھ کوئی شے اور نہیں متصل ہوتا ہے وہ اشیا کے اور نہیں منفصل ہونے میں اشیا اور اس تعالیٰ سے اور اشیا و بھی اس سبحانہ سے متصل نہیں اور نہ اشیا منفصل ہیں اس سبحانہ تعالیٰ سے الخ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶ میں فرمایا ہے

کہ جہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست یعنی ذات مطلق میں قید جہت کی
گنجائش نہیں ہے اور جلد سوم کے مکتوب دءال میں فرماتے ہیں کہ ہوجوانہ
مستتر عن الخلد ابد والتفید وجميع مراتب مخلوقیہ تعالیٰ ذافہو یعنی وہ
سبحانہ پاک سے محدود ہونے اور مقید ہونے سے اور جمیع مراتب مخلوق سے
بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر بشی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات
مطلق کسی ایک جہت میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی اور نہ خالق و مخلوق کے
درمیان فاصلہ و مسافت تصور ہو سکتی ہے تو اسکا مفہوم بحر عموم احاطت
و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جاسکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲
میں اس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کر کے صفت
قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاوے گا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸
میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ بما ازالا بنص قطعی ثابت شدہ است
الاجہ تو ان کو ذکر او تعالیٰ از عقول و افہام و از علوم و ادراکات ما و راہ الار
است با آنکہ داینم کہ این وراثت در جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او
سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیکتری ایم
کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابقہ گزر چکا جس میں حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی اقربیت
کا یہ نص قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول میں فرماتے
ہیں کہ و حضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ
بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت
او تعالیٰ کہ در حیرت تحریر و بیان آید عقلاً اگر بہر الضاف بیابند محیل قبول اسمعی

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از بحث انداز یعنی ذات حضرت حق جل و علے
کی تمام اصولوں کی اصل (حقیقت) ہے یہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ
عالم سے اور افعال و صفات و احباب کے قریب تر ہیں۔

اقربیت حق سبحانہ تعالیٰ کا اس قدر بیان تحریر و تقریر میں آسکتا ہے عقل انصاف
پر آوے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کر لے اگر قبول نہ کرے تو کچھ غم نہیں کیونکہ
یہ بات عقلی بحثوں سے خارج ہے الخ اور ہر جلد بیوم کے مکتوب دہم میں فرماتے
ہیں کہ قرب حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچکونہ است اما ہم را انجا گنجایش
جو لا نگاہ است اقربیت او تعالیٰ کہ از محیط دہم خارج است و از دایرہ خیال
بیرون لہذا اقرب دان بسیار اند و اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنی قرب حق
سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچکونہ ہے لیکن دہم کو دامن گزرنے کی گنجایش
ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ دہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے
(یعنی دہم و خیال کو اس میں غور کرنے اور اس کے سر کو سمجھنے کی قوت نہیں)
لہذا اقرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہیں مگر مر اقربیت الہی کے جانتے والے
بہت نہیں کہ لوگ ہیں الخ بس ان تمام مکتوبات متذکرہ حال و گذشتہ سے
ہدایت صراحت کے ساتھ ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و
معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے نہ صرف قابل تھے بلکہ اس کے ثابت کرنے والے
ہیں کیونکہ وہ نوری الشہین اور بغیر کشف مرصیت و قرب ذاتی کے بے
دلائل کتب کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب میں معیت ذاتی سے

تنزل فرما کر معیت علی کے مقام پر کیوں ٹھہر گئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کبھی
 سے آخر پہرہ حجاب زایل ہو گیا اور سالک طریقت کو بہ حجب پیش آتے رہتے
 ہیں کیونکہ ذات مطلق نور کے پردوں میں مستور ہے لہذا سالک طریقت پر ان
 انوار کا ہیجوم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصول الی الحق سمجھتا ہے بہر حجب بابر غیبی
 وجہ نہ حقیقی عروج کرتا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے
 توبہ و استغفار کرنے لگتا ہے جب یہ مقدمہ معراج ابراہیمی وال اور اس کے حسب حال
 ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈھانک لی یعنی عالم
 شہادت سے عالم ملکوت میں پہنچی تو اتنا ہیر میں اپنے ایک نور دیکھا اور
 اوسیکو حقیقت جانا اور اس مقام پر کچھ توقف پایا جبکہ معلوم ہوا کہ اصل
 مقصود اور ہے تو پہر اس سے درگزر اور عروج کیا یہاں تک کہ پہر وہی حجاب
 باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہوا۔ اس نور کی عظمت و بزرگی دیکھ کر
 فرمایا کہ ہذا ابی ہذا اکبر یعنی اس بڑے نور کو جو میں دون اللہ تھا اللہ جانا
 اور پہر جب حقیقت حال مکشوف ہو گیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہیں ہے بلکہ
 حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی رجعت
 ورجعی للذی فطر السموات والارض خنیفا وما انا من اللشمین پس اس حکایت
 سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اتنا رسلوک میں اکثر حجب حایل
 ہوتے رہتے ہیں چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اتنا رسلوک و تحقیق میں
 باطل کا حق کی صورت میں دیکھنا مضر نہیں ہوتا بلکہ باطل پر ٹھہر جانا اور اسکی
 حقیقت سمجھ کر رسلوک و عروج مابرج اعلیٰ سے باز رہنا مضر ہے الحیاذ باللہ تعالیٰ

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ بعض مروج عالم کا نظام ذات خدا سے
 قریب اور ساتھ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کہتے ہیں اور اوسیکو عوام میں اہل
 سنت کا اعتقاد بتلاتے ہیں سو سزا سببات کی سلف سے یعنی صحابہ سے
 لیکر ائمہ مجتہدین تک کے زبان و الون سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے
 قول سے بھی کیوں نہیں بتلاتے قرین الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس بجز پر مفسر سے آخر تک
 ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ
 تعالیٰ کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس بیس اقوال طباغیکے بلکہ میلہ دعوے
 تو یہی ہے کہ یہ امر کلام الہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی نوابتے چنانچہ
 ہنسنے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے وثابہت کر دیا ہے
 بعد بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے پس
 مسئلہ شفی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوس ذات
 پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اوس
 ذات مطلق کے کسی جہت میں مقید و محدود ہونے یا دوسرے لوازم میں
 و مکانی سے تفریق فرمائی ہے تو بعینہ یہی نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود کو
 صاحب نے بھی اپنے رسایل میں اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے وثابہت
 کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مکان و جسم نہیں ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالیٰ
 کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا
 (جبکہ مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی بنع تابعی مان لیا ہے) یہ قول لایا

کہ استوی علی العرش من عرش بر استقر ریلیدہ یعنی عرش پر استوی ہے بغیر اوپر
 ہر نیچے جس سے اتحاد کی نفی ہو جاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھ امام صاحب
 کا دوسرا قول میں حصہ ۱ اللہ تعالیٰ فی جہۃ الفوقیۃ اولیٰ التفتیۃ ثقلہ کفر
 قربت ذاتی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جب اسکی ذاتی فوقیت سے جہت تحت وجہت
 فوق کی نفی ہوگی تو بالاحول کے قربت ذاتی متحقق ہو گئی اور یہ امام صاحب
 کے اس دوسری قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر میں فرمایا ہے ولا یکن
 بلیغہ تعالیٰ وینخلقہ مسافۃ و قال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ہذا
 القول لے لا یکنۃ لا اتصال ولا یکنۃ لا انفصال ولا یکنۃ لا اتحاد و فی بعض
 النسخ ای لا فی غایۃ من القرب ولا فی غایۃ من البعد ولا یوصف بالاتصال
 ولا یکنۃ لا انفصال ولا بالاحول ولا بالاتحاد صحیحاً بقولہ الوجودیۃ المالیون
 الی الاتحاد انتہی اور نہیں ہے در میان اللہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے
 مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح میں اپنے
 قرب الہی میں عدم مسافت کی یہ معنی ہے کہ یہ نسبت اتصال کی نہیں ہے اور
 نہ یہ نسبت انفصال کی ہے اور نہ یہ نسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے
 نسخ میں ہے کہ نہ انتہا درجہ کا قریب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوفہ
 ہے اتصال سے اور نہیں موصوفہ ہے انفصال سے اور نہ ساتھ حلول اور اتحاد
 کے جیسے کہتے ہیں وہ وجودیہ جو ایل میں طرف اتحاد کے اور امام بیہقی کا یہ
 قول کہ ولا استقرار فی مکان ولا تماسۃ بشی من خلقہ یعنی نہیں ہر کسی
 مکان میں اور نہیں چوتھا کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہو گئی کیونکہ اس ذات مطلق کا کسی مکان میں ٹھہرنا یعنی ممکن سے
حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگ جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام
بیہقی کے اس قول کے ساتھ اوٹکا دوسرا قول قریب کی معنی میں کا مسافقہ بین
الفرق و بینہ کا قریب ذاتی پر صاف دلالت کرتا ہے پس ان دونوں اقوال
کی تطبیق سے قریب ذاتی بلا حلول و اتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابوعز
یعقوب بن اسحاق شاگرد امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتغل علیہ زمان ولا
یحیط بہ مکان یعنی نہیں گہر سکتا اور سکو زمانہ اور نہیں گہر سکتا اور سکو مکان
اور امام نووی کا یہ قول کہ فاندہ منہ عن التجسید والانتقال والتجیزی
جہۃ وعن سائر صفات الخلق یعنی پاک ہے جسم ہونے سے اور نقل
کرتے سے اور گہر جانے اور جہت میں ہونے اور تمام صفات مخلوق سے
اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وہ اقرب من کل موجود وهو اقرب
الاحیاء من جل الوریل وهو علی کل شیء شہید یعنی اللہ تعالیٰ ہر موجود
چیز کے قریب ہے اور اللہ زیارہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور
اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قریب ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی
یہ کہا کہ ولا یحیل فی شیء ولا یحیل فیہ شیء یعنی اور نہیں حلول کرتا کسی شے میں
اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اوسمیں انتہی اور امام ربانی جلد سوم مکتوب ۹
میں فرماتے ہیں کہ انفصال و انفصال را در ان بارگاہ گنجائش نہ تجویر حالت و
مجلس التجا کفر است و حکم بانحاد و عینیت عین الحاد و درندہ خواص عباد و تعالیٰ
ہر چند در ان حضرت قرب و وصل پیدا کند از قبیل قرب جسم بحکم خود اید بود و جس

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است و اگر وصل است ہم چون
یعنی اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی میں گنجائش نہیں اور وہاں حال و محل یعنی
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عینیت کا اتحاد و زندہ ہے اللہ تعالیٰ
کے خاص بندوں کو ہر چند اللہ تعالیٰ کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہ
قرب ایسا نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتا ہے اور
نہ یہ اتصال اوس قسم کا ہے جیسا کہ جوہر کا عرض کے ساتھ ہے اگر وہاں
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی چون ہے الخ۔ امام ربانی
نے یہاں باوجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اس کے قبل اوس کے
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور باد صفت ثبوت قرب ذاتی کے
نفی حلول و اتحاد و انفصال و غیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اوس کے
اقوال گہ مشہد سے ثابت و منقح ہو چکی ہے۔ تو پہر اب بغیر حلول و اتحاد کو
قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں کیا کس باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہم نے اولاً
حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اوس ذات مطلق
سے قید جہت اور بعد و مسافت کی نفی ہو گئی تو محسوس قرب ہی ثابت رہی اور
ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھ متحد نہ ہونے اور کسی اپنے
مخلوق میں حلول نہ کرنے کے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھ اتفاق ہے
تو بس ہم نے قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ میں کسی
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرقضوی کافی ہے کہ

بسمانہ و تعالیٰ عن تکلیف من زعم ان الهنا محدود و قد لا جمل الخالق المعبود
 ومن ذکر ان الاماکن به محیط لمرمت الحیرت والتخلیط بل هو الخیط بكل
 مکان الحدیث یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے
 اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے
 کسی ایک جہت میں پس وہ بنانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا
 کہ مکان اوس کو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوس کو میرت و گڑبڑ بلکہ وہی یعنی
 اللہ محیط ہے سب مکانون پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابو نعیم نے محمد بن
 اسحاق سے اور اوس نے نفعان بن سعد سے یہاں علی کرم اللہ وجہہ کا
 ذمہ لائق سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر
 کسی مکان کا احاطہ نہ کرنا یعنی اوس کا محاط نہ ہونا ہی حلول کی نفی ہے اور یہ ہر بل
 ہو الخیط بكل مکان کے قول سے بغیر طول و اتحاد کے احاطت ذاتی ثابت
 ہے اور یہ انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم سے کہ ینظرون الی ربھوں بلا حسیۃ ولا حاد محدود ولا صفۃ معلومۃ
 یعنی دیکھیں اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود کر دے اور نہ
 کسی خاص صفت معلومہ پر الحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے
 حلول و اتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہو جاتی ہے جس میں تکلیف وہ
 محدود لازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ
 بان اللہ یرى لافی مکان ولا علی جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثقب
 مسافة بن الری والمرئی یعنی کہا ہے قرطبی نے اجماع ہے اس بات پر

اللہ تعالیٰ دیکھا جاوے گا نہیں ہوگی وہ رویت مکانی یا تہتی جو سامنے سے ہو
 یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کا مل قول کو
 ہم اول لکھ آئے ہیں) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی
 کا ثبوت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو خدا اور اس کا محدود نہو یا اسی نفی
 طول و اتحاد ہے تو یہ بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس
 بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابو داؤد سے روایت کی ہے کہ
 کہ سفیان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں
 حد کرتے تھے اللہ تعالیٰ کو جس سے نفی حلول و اتحاد ثابت ہے اور نیز امام
 بیہقی نے حلی سے نقل لایا ہے اللہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت حدیث صحیح میں
 لفظ آخریہ کا جو آیا ہے اس کی یہ معنی ہے کہ نہیں مسافت درمیان بندہ اور
 خدا کے اور اوس حدیث کی تفسیر میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کہانی سے
 نقل کیا ہے کہ ولیس المراد قرب المسافة لانه ملائع عن الحلول یعنی نہیں ہی
 مراد اللہ کے قرب سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام
 سیوطی نے شیخ عز الدین سے نقل لایا ہے کہ لحنی سبحانہ موجود فی کل مکان
 وتذکرہ عن المكان الخ - یعنی حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں خالی
 نہیں کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جس کا حاصل ہی ہے کہ
 اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہوں نے
 اوس کے اور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کے نسبت یہ کہہ دیا ہے کہ لا جمعی فی
 المسافة لانه متفرع عن ذلک کیونکہ قرب مسافت فرع جو قرب کہ مسافت

حاصل ہوتا ہے وہ خاصہ قرب اجسام ہے جس میں طول و اتحاد واقع ہوتا ہے
اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح شکل الاحاد
میں ذلک راجع الی فوقیۃ المتراۃ و للرتبۃ و فوقیۃ القدرة و العظمۃ فاما الفوقیۃ
بالمسافۃ و المكان فحال فی وصفہ و فایداً لکثیر تعرفنا انہ عن ذکرہا من لای دخل
بین طبقتین و لا من ہو فی کل مکان کما ذهب الیہ المتخالفون و اذا استفدنا
بہذا الخبر تکذیب ہذا بین الفرقین فی دعواہما علی اللہ انہ یحل فی بعض
المخلوقات ویوصف انہ فی کل مکان صح تاویل الخبر الی ما یقول اللہ اراد
بہ غیر متخلف و لا ممتزج شی من خلفہ و انہ باین مما خلق بینونۃ الصفت
و النعت لا بالخیر المكان و الوجهۃ یعنی حدیث او حال ثمالہ فوق ذلک
کی شرح میں کہا ہے کہ یہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت و مرتبت اور فوقیت
قدرت و عظمت کے مگر فوقیت مکان احد مسافت کی محال ہے اس کے وصف
میں اور فائدہ حدیث کا یہ ہے کہ جانین ہم کہ وہ سبحانہ تعالیٰ نہیں داخل ہوتا ہے
در میان دو طبقوں (آسمانوں وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام
مکانوں میں ہے جیسا کہ گئے ہیں اس طرف مخالف فرقے اور جب ہم فائدہ انہا
اس حدیث سے ان دونوں فرقوں کی تکذیب میں جو کہتے ہیں وہ دونوں
فرقے اللہ تعالیٰ کے نسبت کہ ایک کہا ہے کہ وہ اللہ طول کرتا ہے بعض
اپنے مخلوق میں اور دوسرا کہتا ہے اللہ تمام مکانات میں ہے تو پہری گئی
معنی اس حدیث کی طرف اس کے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھ اس حدیث
کے اللہ تعالیٰ کسی چیز سے بجا نیوالا نہیں اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے

اور یہ جدای صفت و لغت کی سی ہے اور نہیں ہے یہ جدائی تجزیہ و مکان و جہت کے ساتھ انتہی۔

پس اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قرب ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکار و نکلی بات ہوگی نفوذ باللہ من ذلک بلکہ اس عقیدہ کے بغیر تو تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لهم اعتقدوا ما قورنہ لکوفی المعیۃ فاعتمدوہ ودعوا ما نیا فینہ نکونوا منتزعیں لموا کھر حق التنزیہ و مخلصین لعقولہم من شہات التنبیہ یعنی امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو ثابت کر چکے تو غلطیوں اور جزئین جلسہ سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھ کہ تقریر کی ہے میں۔ یعنی تم سے اللہ تعالیٰ کے معیت کے باب میں اور اعتماد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھ کہ منافی ہے اسکے تو موجبات دینگے تم اپنے مولیٰ کی تنزیہ کر بنوا لون سے جو حق او سکی تنزیہ کینکا ہے اور اس عقیدہ تنزیہ سے مخلص حاصل ہوگی عقلوں کو تنبیہ کے شہادت سے انتہی کیونکہ اس ذات مطلق کو نہایت قوتیت انفصالی یا انفصالی عقیدہ کرنا منافی تنزیہ الہی و مطلقیت ذات باری ہے لہذا یہ قید جہت کی غین تنبیہ ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم میں حل کرنا یعنی داخل ہونا ضرور و لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے اثبات کے ساتھ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور متناقض سبب اسکا تصور نہیں ہے

یا ارادہ عوام قریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہیں بلکہ ہر ایک مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحول والاخذ کفر یعنی ہر ایک حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ کہا ہے کہ پس بلا حلول کے قریب اور ساتھ ہے کہنا حاکم کی بات ہے یا عوام قریبی اس بات سے کفر سے نجات حاصل نہیں ہوتی انتہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا رہے ہیں حلول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال مقدر و فرضی کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا مثلاً آدمی میں حلول نکر کے قریب ہے کہے تو اسکو لازم نہیں کہ خارج بدن سے لگے نہ رہے پس جدائی فاصلہ کی کہاں ثابت ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اس سے بھی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی رہنے سے اندرون بدن کے اجزاء کے ساتھ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور ہڈی چمڑے جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ میں اسکے اجزاء اندرون کے ساتھ بڑے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزاء سے بھی لگی رہنے کے قابل ہوں تب بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے علاوہ برین خارج بدن کے لئے ذات خدا محل اور جگہ ہونا لازم ہو جاتا ہے اور ہوا میں حلول کیسے سب خلو میں ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے نجات نہیں حاصل ہوتی انتہی اور پہر یہہ فرماتے ہیں کہ پس ان ہذا اعتقاد کہ یہہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ بذات خود ہمارے قریب اور ساتھ ہے مگر بلا حلول

واتحاد اسکا ردیون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو بانوں کو ملا دینا
 ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچھ فاصلہ پر رہنا
 لگی رہنے کی صورت میں ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا میں
 حلول اور اندرون جسم کے اجزاء سے جیسے دل وغیرہ تھوڑا فاصلہ بھی ثابت
 ہوتا ہے اور بڑی چیزوں کے ساتھ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان اور ان کے
 اندر کے اجزاء کے ساتھ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہیں کہ ذات خدا جیسے
 کہ ظاہر جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزاء کے ساتھ بھی
 ویسی ہی ہے ہم کہیں اس قول پر بلا مشبہ حلول ثابت ہو جائے بہرنگی
 بلا حلول کی بات جھوٹی ٹھہرتی ہے اور بھی اس صورت میں محل حوادث
 ہو سکے سو حلول بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر مخلوق میں موجود
 ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا میں حلول
 کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہو جاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے
 لگی ہوئی ہمارے ظاہر میں بہری ہوئی ہے سو اس نے واقعی سب پر ظاہر
 ہے اور دوسرے صورت میں ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا میں حلول
 ثابت ہو جاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہیں کہنا باطل ہو جاتا ہے اور خود
 ذات خدا میں اور مخلوقات میں فاصلہ کی جدائی نہیں کہتا اس قول سے
 ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتہ اور سنہ اسون سے بھی ذات خدا لگی رہنا
 ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے
 حق سبحانہ تعالیٰ کی حق قربت لائق کو مثل دو جسموں کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت میں جسمانی قربت کے اوصاف معلوم
 واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف
 کی قربت کے مقابلہ میں یہ کیا ہے جیسے کہ اونکی مثالوں سے ظاہر ہے
 نہ اس صورت میں مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس
 احتمال عقلی سے صحیح نہیں سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات کی معنی اوسکی
 غفلت و جلال کے لائق لینے کے بارہ میں عقل سلیم سے کام لینا چاہئے یعنی
 یہ معنی منافعی تنزیہ الہی نہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہیں ہے
 پس اس صورت میں اس امر کو عقل سلیم کے ساتھ دریافت کرنا چاہئے کہ
 آیا اوس ذات مطلق کا بھیت فوق مفید کرنا اور فاصلہ و مسافت مکانی
 کا ثابت کرنا منافعی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے کہ نہیں درحالیکہ جہت و
 فصل و مسافت و قید و حد وغیرہ یہ سب خواص و لوازم اجسام و اکنہ ہیں اور
 ذات مطلق جسم و مکان سے مستغنی و مقدس ہے تو بالضرور اوسکی ذات
 پاک میں قید جہت و فصل و مسافت مکانی کو ہرگز دخل نہوگا جسکو ہم نقلاً
 و عقلاً ثابت بھی کر آئے ہیں یعنی جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے
 قید جہت مکانی اور بعد و فصل جسمانی کا احتمال کلی مرتفع ہو گیا تو قربت ثابت
 ہی ہو جائیگی کیونکہ قید کی نفی کے ساتھ ہی قربت اور قید کے رفع و مطلاتیق
 متحقق ہو جاتی ہے لیکن بعد تحقیق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول و اتحاد
 وغیرہ اوصاف قربت اجسام کا شائبہ ناشی ہو جاتا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہ ہے کہ اوس ذات پاک
 قربت حلول اتحاد کے ان کام شبہات کی نفی کرے تاکہ تیر نام الزلزلہ کی حال ہو جاوے۔

چونکہ فہوم عوام میں باوصف قربت ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قربت اجسام میں پائی جاتی ہے کیونکہ جسے تو اپنے مشاہدات حسی پر اعتماد کرتے ہیں اور دوسروں کی قربت کو دیکھتے ہیں ان کی قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہیں پاتے لہذا دوسرے حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ایک قربت میں حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ یہ دعویٰ انکا بلحاظ رویت حال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم ان کی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پہنچ کر دکھلاتے ہیں مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ میں کیسی قربت ہے باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہیں کیا ہے اور نہ آئینہ کی سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پہر کیسی قربت ہے۔

(۲) پہر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ذرہ پر برابر احاطہ کئے ہوئے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت نور سے خالی و جدا نہیں کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سے خالی و جدا ہو وہ تاریکی میں ہوگا پس باوجود اس قدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے ساتھ متحد یا اس کے اندر حلول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ اتحاد ہو جاوے تو نور و آئینہ کا وجود خراب ہوتا متحقق نہ ہوگا بلکہ بعد اتحاد کے وہ شے ثالث بن جائیگی حالانکہ یہاں نور و آئینہ اپنی حقیقت سے منقلب نہیں

ہوے ہیں اور باصلیت خود با باقی ہیں اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کی نیکی صورت
 میں آئینہ یعنی محل کی تقسیم سے نور یعنی حال کی تقسیم لازم آوے گی حالانکہ آئینہ کے
 ٹکڑے ٹکڑے کئے جاویں تو نور منقسم نہیں ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور
 بحالہ و باوصاف رہے اور ان متفرق ذرات آئینہ کو منور کر رہتا ہے اور نور کی
 اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزائے آئینہ کو بلا حلول و اتحاد کے مساوی
 پہنچتا رہتا ہے۔

(۳) پہر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو
 ظہور ہی نہیں ہے یعنی نور و الوان میں اس قدر قربت نامہ ہے کہ نور
 و الوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض مشاہدہ حسی سے امتیاز بہرگز
 حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ مشاہدہ حسی میں تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجود
 اسکے کوئی دہبہ رنگ کا نور پر عاید نہیں ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہم کو نظر آتا
 ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے باوجود اس
 کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسموں کی
 رنگوں کو ان اولی صورت اصلی پر ہے کہو کاست ظاہر کرتا ہے بالضرر
 اگر کسی رنگ سے نور ملے ہو جاتا تو پہر دوسرے رنگ کو وہ ظاہر نہ کر سکتا۔

(۴) اور پہر نور و ہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلو میں ہوا ہے اور ہوا کے
 ساتھ نور بھی بلا مزاحمت پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھ نور کی اس قربت سے
 حلول و اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ اتحاد میں یعنی دو چیزوں کے مل جانے
 کے بعد اس کا تیسرا نام ہو جاتا ہے اور ان دونوں چیزوں کے مل جانے کے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اسکی خاصیت و کیفیت نالائق پیدا ہو جاتی ہے
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہو جانے سے ایک تیسری شے حاصل
ہو جاتی ہے جسکا نام شربت ہے پس یہ تیسری شے جو شربت ہے نہ محض
پانی ہے نہ محض شکر ہے کیونکہ ان دونوں کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی
اور ذات پانی کی شربت کے سوا خارج میں موجود نہیں رہتی علیٰ ہذا طبیعت
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شربت کی
مزاج گرم تر اور ان دونوں کے مغایر رنگی لیکن یہ جسمی اتحاد نور و ہوا میں
پایا نہیں جاتا کیونکہ نور و ہوا میں اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان
دونوں کی اس قربت سے کوئی تیسری شے پیدا نہیں ہو جاتی ہے اور
اسی طرح نور و ہوا کی قربت میں حلول بھی نہیں ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے
نور کی تقسیم لازم نہیں آتی وجہ اسکی یہ ہے کہ باوجود نور و ہوا میں قربت
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جسمین فضل مکانی نہیں جسکو ہم اسکے پیشتر
کر آئے ہیں کہ مکان ہوا میں نور کو دخل ہے لیکن مکان نور میں ہوا کو دخل نہیں
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہیں پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم
سے نور منقسم نہیں ہو سکتا یہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہو جائیں گے۔

(د) اور پہرہ نظر غائر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت میں وہ حلول و اتحاد نہیں
ہے جو دو جسموں کشیف کی قربت میں تھا کیونکہ روح جسم نہیں ہے جسکو ہم

ثابت کر آئے ہیں عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لئے یہی قول الہی کافی ہے کہ
 قل الروح من امر ربي اور امر رب وصف مقدار سے مبرا ہے جسکی تحقیق۔
 امام غزالی کے رسالہ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہیں ہے
 تو جسم انسانی کے ساتھ روح انسانی کی قربت میں وہ حلول و اتحاد بھی نہوگا
 جو دو جسموں کثیف کی قربت میں پایا جاتا ہے اور دو جسموں کثیف کے حلول
 و اتحاد کے اوصاف تو ہم بار بار بیان کر چکے ہیں کہ حلول میں مکان یعنی
 محل کی تقسیم سے جسم یعنی حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد میں دونوں چیزوں
 وجود متفقہ ہو کر اُن دونوں کے وجود سے ایک تیسری شے پیدا ہو جاتی
 ہے اور جسم و روح کی یہ حالت و کیفیت نہیں ہے جسکی تصریح ہم اول کریم
 میں و تلك الامثال ضربا للناس و ما يعقلها الا العالمون مخلوق خدا کی مشابہت
 کی یہ بائچ مثالیں سمجھنے والوں کے لئے کافی ہیں جبکہ خداوند تعالیٰ کے
 بعض مخلوق کی قربت و معیت ذاتی میں حلول و اتحاد لازم نہیں آتا
 تو پھر اس خالق مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت حلول و اتحاد کا کمال
 کرنا ظلم عظیم ہے واللہ المثل الاعلى۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات
 کی مثالیں اعلیٰ ہیں فلہذا قال الغزالی اذ لا تشبہ صفاتہ صفات الخلق
 کما لا تشبہ ذاته ذات الخلق یعنی اسلئے جیسے کہ اس کے صفات مخلوق
 کے صفات کے مشابہ نہیں اسبطرح اسکی ذات پاک بھی مخلوق کے
 ذات کے مشابہ نہیں ہے۔
 چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت میں ذات مطلق کا

محلی حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہیں لہذا فرماتے ہیں کہ ذات خدا کا محل حادث ہونا و معنوں پر شامل ہے ایک یہ کہ ذات خدا میں نئی چیزیں پیدا نہیں ہوتیں سمجھنا دوسری یہ کہ مخلوق جو حادث ہیں ذات خدا انکے لئے جگہ نہیں جانتا الخ انہی یہ دونوں شبہات ذوات اجسام کے متعلق ہیں بیان ذات خدا جسم نہیں ہے لہذا ذات خدا میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی اور نہ کسی چیز میں ذات خدا کی جگہ بکڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی سچی اور ہے اور یہی یعنی ہمیشہ سے ہے اور ذوات غنیالم کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر ہو گئے ہیں اگر اس بہید کے سمجھنے میں مل ہے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذاتہ روشن اور دوسرے اشیاء کو بھی روشن کرینا والا ہے غرض نور بذاتہ منور ہے خواہ اس کے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے مان جو شے اس کے مقابل ہوتی ہے تو وہ بھی اس کے فیض ظہور سے منور ہو جاتی ہے گو ظہور اس شے کا حادث ہے مگر اس حدوت کو ذات نور میں کوئی دخل نہیں کیونکہ نور بذاتہ منور اور قبل از ظہور اشیاء کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو چیز کہ اس نور میں حادث ہو جاتی ہے وہ بعد حدوت کے ظاہر کیلاتی ہے لہذا اس حدوت کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی اس حدوت و زوال و ظرف و منظر و فن کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک حتیٰ ہے ان فی ذلک للذکر ہی لمن کان لہ قلب او الفی السمع وهو شہید ۲۴ یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ اس کا دل آگاہ ہو یا دلایا اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

کثیف کو گنجائش نہیں ملتی مگر اوس جسم کثیف کے مکان میں دوسرے جسم لطیف کا مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گزر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہ روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش اسقدر کبیر اجنبہ اور عظیم الوجود ہیں۔ کہ سر اوٹکا کر بیک عرش معلے کے ہے اور قدم اونکے تحت اثرے بین ہیں اسی کے طرف اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر عرش تا تحت اثری یعنی تمام دنیا میں حاملان عرش کا وجود سیرانی کر گر گیا ہے پس باوجود اس سیرانی کے اسمیں حلول سیرانی نہیں پایا جاتا کیونکہ حلول سیرانی میں تقسیم محل سے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سیرانی میں حلول سیرانی نہیں ہے کیونکہ تمام اجزائے عالم کی تفریق و تجزئہ اور اسکا حدوث و زوال ظاہر ہے جسکا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہیں پڑتا تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزئے و تقسیم و حلول و اتحاد اور حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالیٰ کی لامکانی ہی لہذا اشیا و مکانی کے حوادث کا اثر ذات لامکانی کے طرف عود ہی نہیں کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے طرف راجع نہیں ہو سکتے در حالیکہ اجسام کو مکان ارواح میں دخل نہیں ہے تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان میں کیونکر ممکن و معقول ہوگا۔

حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں جب جبل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا سوا دیکھا کہ اسکی

بیکل تمام کنارہ آسمان کو گہیری تھی احمذیث پس اس سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر کسی چیز کے ہٹانے یا دوسرے مقام پر کرہ زمین کو منتقل کرنے کی ضرورت نہیں برسی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزیں بجائے خود رہ کر یہ تمام اشیاء بغیر حلول و اتحاد کے ذات جبرئیل سے سما گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق کی احاطت پر غور کرو کہ اوس کا وجود باوجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس سے کچھ نسبت ہی نہیں تو پھر اوس کی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے یہ اجسام و ارواح کیونکر مانع و مزاحم ہو سکتے ہیں بیجان رب العزت عما ینصفون۔

جبکہ ان جملہ مثالوں کو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالباً وہ مشبہ بھی مرتفع ہو جاوے گا جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی براسی کے اثر سے متاثر نہیں ہو سکتی جبکہ ہم بنور بصیرت یہہ ادراک کرنے میں کہ جسم کے ساتھ روح کی قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفرا و بلغم و سودا کے رنگوں سے بدن نہیں ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور امعا کی غلاطت سے متغض نہیں ہو سکتی ہے یا جس ظاہر ہی مشاہدہ کرتے ہیں کہ تمام ہشیا کے ساتھ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے معطر ہوتی ہو اور نہ بدبوئی سے متغض تو پھر اوس ذات مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت یہ نا پاک مشبہ کیونکر صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔

اصل تو یہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہ نسبتیں باہم دو چیزوں کے مقابلہ میں

پائے جاتے ہیں مثلاً سرخ و سیاہ دو رنگ ہیں رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ کے بہت ہے یا رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بہت ہے غرض نیک و بد دو چیزوں میں باہمی نسبتوں کے اعتبارات ہیں جسکا اثر نور پر نہیں پڑتا حالانکہ نور کی احاطت رنگ سیاہ و سرخ ہر دو کے ساتھ متاخری ہے اور اس قریب و میعت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ و سیاہ دو نون ظاہر ہیں باوجود اسکے نور فی نفسہ ان دو نون سرخ و سیاہ رنگوں کی باہمی نسبت خیر و شر سے مستثنیٰ ہے یعنی رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کجائی بلکہ کسی ایک رنگ کے بہت سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ۔

چون خور ز سر و رخ خود جهان آرید بر پاک و پلید اگر تباید شاید
لے نور وے از بیچ پلید آلاید نئے پاکئی او بیچ پاک نہ آید
حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات میں خیر و شر یا نیک و بد کی نسبت کے حلق میں بھی ایک نسبت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرارِ جبر و قدر سے ایک بڑا سہرا ہے لیکن افسوس کہ یہ محل ان اسرار کے اظہار کا متحمل نہیں رسالہ خیر الاسرار میں کس قدر اسکی تصریح کی گئی ہے با این بہ خوف ہے کہ جعفرین نے یہاں لکھا ہے او سکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھتے موردِ طعن و معص اعترافِ ثر او نیکی ۔ ربنا لا تصنع قلوبنا بعدا اذھل یقینا وھب لنا من لدنک رحمۃ لئلا انت الوھاب یہاں فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسبقہ تفہیم کافی و دافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالیٰ خالق خیر و شر ہے پس جس طرح اس فضل علیٰ شمر کی وجہ سے اس ذات مطلق کے طرفِ شمر کی نسبت صحیح نہیں ہو سکتی

یعنے وہ شریر و ظالم نہیں کہا اسکتا اسبطرح اس صفت بہت کیوجہ سے کسی
 شہر کی نسبت اوسکے ذات پاک کے طرف عاید نہیں ہو سکتی یعنے وہ معاذ اللہ متعفن
 و گندہ نہیں ہو سکتا یا انکہ قبل ازخلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریمہ و نجس کے
 ساتھ معیت علی مع الذلاحتاصل ہو نیکی صورت میں بطرح اوسکے بذات سے
 وہ واسطہ خلق مقدس تھی اوسبطرح بعد ازخلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع
 العلم کے وہ متبرہ و متعالی ہے اسی کے طرف امام سیدوطی رحمۃ اللہ علیہ نے
 اپنی اوس تقریر میں اشارہ کیا ہے جو اسکے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرے تو
 مولو اپنے اوس تقریر میں مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتراض نہ کر کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہہ روشنبہ بیان فرمائے ہیں کہ
 عرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہ ہوگا کہ صحیح حدیثوں سے ثابت ہے اور مشہور کہ
 خدا کے اور جبرئیل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتوں کے درمیان ہزاروں
 پردے اور کے ہیں سو کیا یہہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہیں جب ایسے مقرب
 فرشتوں میں جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو ہم خیالوں سے فاصلہ کی جدائی نہیں
 کہنا عجیب جبر اور عجیب علم ہے اور بھی جب انبیاء علیہ السلام میں اور خدا میں
 فاصلہ ثابت نہ ہو اور خدا اور انبیاء علیہم السلام دونوں ملے ہوئے اور بے فاصلہ
 رہیں تو پھر جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہاں سے ہوا اور کیا ہوا انتہی
 واضح ضمیر منور باد جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبرئیل
 علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالیٰ
 عرش کے اوپر فاصلہ بعید ہے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی مٹان

پانوں برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتویں آسمان کی مسافت بھی پانوں برس
 کی راہ ہے اور جبریل کا مقام تو ساتویں آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالیٰ
 اور جبریل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوگی تو پھر جبریل علی نبیا علیہ السلام
 کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہ ہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالیٰ کے قرب ذاتی
 کی نفی بعد مکانی کے مقابلہ میں کی ہے لہذا حق و خلق کے درمیان فاصلہ مکانی
 کو ثابت کیا ہے خیر جبریل کے مقابلہ میں جبکہ متفرق آسمان ہفتم ہے انبیاء علیہم السلام
 کو خدا کے مقرب کہنا تو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ ان کا قیام زمین پر ہے لہذا ان کا
 محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی وزن ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے
 یہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کر کے اس تقرب کی حقیقت معنی کے
 طرف رجوع کرتے ہیں کہ ملائکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکانی کے نہیں ہے اور
 نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اس کے قرب ذاتی کی نسبت ملائکہ و انبیاء وغیرہ
 کے ساتھ مساوی ہے اور باوجود اس قرب کے جبریل کا اس کے دور سمجھنے
 کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہ بعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قرب الہی کے
 واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ وہ خواب لالہ زہر میں قرب مراد اور انگذ
 ورنہ نزدیک تر از دوست کیسے پہنچ نہی - پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ
 کا یہ تقرب بندہ کو افضل اقدام اور قطع مسافت مکانی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ
 جبریل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہو جاتا ہے چنانچہ
 اس حدیث قدسی میں اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدی بی
 یعنی میں بندہ کے اوس علم کے نزدیک ہوں جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جس قدر یہ حجابِ جلیل کا مرتفع ہوتا جاوے گا اوسے قدر اوس ذلتِ لائق کی
 قہر کا علم حاصل ہوتا رہے گا پس باعتبار اس علم و کشف نسبتِ ربّ الہی
 کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلاوے گا چونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کا علم و کشف
 کامل ہوتا ہے لہذا یہ خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہیں۔

اب ہم اول پر دہائے نور کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں جو خدا اور ملائکہ نور
 کے درمیان حایل ہیں خاصہ سے کہ یہہ پر دے کسی جسمی مادہ کے تو نہیں ہونگے
 کیونکہ آنحضرت نے خود فرمایا ہے کہ یہہ نوری پر دے ہیں تاکہ اون پر دون پر
 جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوے و الا اگر جسمانی پر دے ہوتے تو بھی ملائکہ کے
 لئے وہ پرگزہ حاجب بنتے مگر اقال اللہ تعالیٰ ایما نکون ایدارک کھالموت
 ولو کنتو فی براجم مشیداً یعنی اگر وہ ہے اور فلا دے برج میں بند ہو سکے بیٹھو
 یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلا کسی مراحمت کے پہونچکر روح قبض
 کر کے لیجا تا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجبِ مانی میں عزرائیل علیہ السلام
 کس طرح نفوذ کر کے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لاتے ہیں
 ملائکہ و ارواح کی لطافت تو بہت بڑی ہوئی ہے شیاطین و جنات جو جسم
 ناری رکھتے ہیں اجسامِ خاک میں کیسے در آتے ہیں یعنی جو کشفِ حجابِ مانی
 ہمارے جسم کے لئے حاجب ہے وہ جنات کو نہیں ہے تو ملائکہ کو کیونکہ یہ تمام
 اجسامِ خاکی و ناری حاجب ہو سکتے ہیں تو معلوم ہو کہ یہ حجبِ مانی نہیں
 لہذا اول میں مسافتِ مکانی نہیں بلکہ وہ حجبِ نورانی عظمت و جلالِ کبریائی کے ہیں
 جیسے کہ حدیث میں آیا ہے اور جبکہ طرفِ شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ

الٰہی کی روشنی میرے پروردگار جلادگیلی اسکے دو وجہ ہیں اول یہ کہ ہر ایک ملک کا
 ایک مقام خاص ہے جسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایت فرماتا ہے کہ وہاں اولاد
 مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ایک کا
 مقام دوسرے پر اعلیٰ ہے اسکو اپنے مقام ادا کرنے سے اعلیٰ میں گنجائش
 نہیں ملتی لہذا اسکو ملک اعلیٰ کا مقام منبر لہجہ کے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ
 جبریل علیہ السلام نے مقام سدرۃ المنتہی سے آگے بڑھنے میں عجز ظاہر کیا وجہ انی
 یہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہور صفات خاص الٰہی ہیں جیسے کہ صفت استواء کے
 ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس منظریت صفت اصل استواء کی
 وجہ سے انوار عظمت و جلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی منظر خاص بنا ہے
 لہذا یہ تجلیات الٰہی بارگاہ جلال میں ان ملائکہ کی رسائی کے مانع ہیں جبکہ مقام
 تخت عرش ہے لہذا ملائکہ کے لئے یہ انوار رویت الٰہی کے مانع ہیں
 جبکہ نام حجاب ہے ہاں جبکہ اللہ چاہتا ہے اس حجاب کو اس سے اٹھا دیتا ہے
 جیسے کہ اس کے محبوب و مقرب بندہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو ان
 جب نورانی سے گزرے جو جبریل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار
 کبریائی مانع رویت ذات الٰہی ہیں پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت
 ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسی طرح اس ذات مطہر کی ذاتی
 عظمت و جلال مانع معرفت ہے جسکے ادراک میں دیدہ بصیرت خیرہ و کور ہے پس

اس حجب غفلت و جلال ذاتی الہی کو شارع نے رواں الکبیر یا سے بھی تعبیر فرمایا ہے
یعنی حدیث صحیح میں آیا ہے کہ لا ینظر وافی نہ ہو عز وجل لا یرد اء الکبریا
الحديث متفق علیہ یعنی جنت عدن میں نہنیں دیکھیں گے اپنے رب عز وجل کو سوا
اوسکے یا در کبریائی کے اس حدیث یہ حال تو عجیب مانی کے انقطاع کے
بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا میں جب مانی کی وجہ سے ردائے کبریائی کی
رویت بھی محال ہے چنانچہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے فلما
تجلی للجبیل جعلہ ذکا و خرموسیٰ صہقاً یعنی جبکہ خدا تعالیٰ نے پہاڑ پر تجلی کی
تو اوسکو باپش کر دیا اور موسیٰ سے بیہوش ہو کر گر پڑے پس اس حکم الہی
پر غور کرو یہ اکیسے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسیٰ
علی نبیا و علیہ السلام اوسکی رویت میں تاب مقاومت نہ لاسکے کیونکہ جب
عالم روحانی میں اوسکے رویت کی پوری قوت نہنیں ہے تو پھر عالم جسمانی سے
یہ حجاب نور کیونکر اٹھ سکتا ہے یہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از کلمات
بیان کے نہنیں ہو سکتی پس یہاں استدر سمجھ لینا کافی ہے کہ اوس سرسراہ
جلال اور بارگاہ عزت و کمال میں بغیر از حجاب کے کسی ملک مغرباً و ربیبی مرسل کو
بھی علماً و شہوداً اقرب اصل نہنیں ہو سکتا کیونکہ انسان و ملک کے علم و
کشف شہود نامہ کے لئے یہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہیں او صاف
جلال و کمال ذاتی سے حاجب بصرو بصیرت ہیں کبھی اٹھ نہنیں سکتے اس واسطے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفنا الحق مع رفقاء
یعنی جیسے کہ چاہئے میں نہجگو نہنیں جا یا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم حاصل

نہیں کر سکتا لہذا فرمایا لا اُحییٰ ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک الخایت
یعنی تیری تعریف میں نہیں کر سکتا کیونکہ جب کُنہ ذات کی معرفت ہی محال ہے
تو بہر اوسکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ
پہی حجب عزت و جلال ذاتی ہیں اور اوس ذات شت لک کی یہ ایسی مستوری ہے
جہاں کسی ملک و انسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہیں پس اللہ تعالیٰ جیسے
کہ آپ اپنے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پہچان نہیں سکتا الحق کمال معرفت
انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک یعنی اوسکے ادراک
کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیاء میں فرماتے ہیں کہ وہو ان احد الاقسام اقل الالافام
عن ادراکہ ومن جملتہ الروح ومن جملتہ بعض صفات اللہ تعالیٰ
ولعل الاشارة الى مثله فی قوله صلی اللہ علیہ والہ وسلم ان اللہ سبحانہ
سبعین حجاً با من نوره لو کشفها لاحت سموات وجہ کل من ادراکہ البصر
یعنی پوشیدہ امور میں سے ایک قسم وہ ہے جسکے ادراک سے فہم عاجز ہوں
اور اوس قسم میں روح اور بعض اللہ تعالیٰ کی صفتیں داخل ہیں اور غالباً
اس جیسے بات کے طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف میں کہ اللہ اک کے
لئے ستر پردے لگے ہیں اگر اونکے کپڑے لٹواؤ سکی ذات کی روشنی ان
جلال دین تمام چیزوں کو جو اوسکی نظر کے سامنے ہوں یعنی تمام مخلوق نابود ہو جائے
روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسی مضمون کی
دوسری حدیث حجابہ النار والنور لو کشفها لاحت سموات وجہ کل

شی ادرکہ بصیرۃ متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح میں قال صاحب العین
 والہروی وجميع الشارحين للحديث من اللغوين والمحدثين معنى سجات
 وجهہ نورہ وجلالہ وبھاوہ واما الحجاب فاصبلہ فی اللغة المنع والستر
 وحقیقۃ الحجاب انما تكون للاجسام المحلودة واللہ تعالیٰ مترا عن الجسم
 والمحلود المراد ہذا المانع من رویتہ وسمی ذلک المانع نوراً ونازلاً لانہا
 یمنعان من الادراک فی العادۃ لشعائہما والمراد بالوجه الذات والمراد
 بما انتہی الیہ بصیرۃ من خلقہ جمیع المخلوقات لان بصیرۃ سبحانہ وتعالیٰ
 محیطہ لجمیع الکائنات ولفظۃ من لیان الجس لا للتبعیض والتقدير لوزال
 المانع من رویتہ وهو الحجاب الستم نوراً ونازلاً او تجلے لخلقہ لا حرق
 جلال ذاتہ جمیع مخلوقانہ اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جمیع شراحین
 حدیث اہل لغت وحدیث نے سجات وجہ کی معنی اوسکا نور اور جلال اور بہا ہے اور
 حجاب کا اصل لغت میں منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے
 اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم اور حد سے اور بیان مراد اسی
 حجاب سے وہ امر ہے جو مانع اوسکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار
 ہے اس واسطے کہ یہ دونوں مانع ہیں ادراک کے عادت میں بسبب اون دونوں
 کے شعاعوں کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہا ہے نظر سے اوسکے
 اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہیں کیونکہ نظر اوس سبحانہ تعالیٰ کی محیط ہے
 جمیع کائنات کے لئے اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہیں ہوتی
 کیونکہ حد و محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھ کر دی گئی ہے پس رفع مجنا

جو عبارت ہے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جسے کہہ
 طور کا حال معلوم ہے اور لفظ من کا واسطے بیان مجلس کے ہے اور وسط
 تبعیض اور تقدیر کے نہیں ہے اور مراد یہ ہے کہ اگر زایل ہو جاوے یہ
 مانع اس کے رویت سے وہ حجاب جس کا نام نور اور نار ہے یا ظاہر ہو سکتے
 خلق پر تو البتہ جلا دیگا اوس ذات کا جلال اس کے مخلوقات کے انتہی پس ان
 تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی میں فصل مکانی نہیں
 ہے بلکہ یہ حجاب اوس کا ذاتی جلال ہے جس کا دوسرا نام رداء الکبریا ہے
 پس یہ ردائی کبریائی کبھی اور کسی وقت اس کے وجود سے جدا نہیں ہوسکتی
 کیونکہ یہ ذاتی صفت کبریائی ہے واللہ للذل لا علی جیسے کہ آفتاب جہان کا
 ذاتی نور اور اوس کا شدہ ظہور ہی سبب خبر کی بصارت و حجاب رویت ہے
 اس طرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری میں یہ انقباض ذات
 کی کمال قربت اور اس کے نور کا شدہ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصورتیت
 ہے ہر چند کہ وہ اقرب من حیث الورد ہے مگر اوس کی دید چشم بصیرت سے بعد
 ہے ہر چند کہ وہ نور ہے مگر اوس کا شدہ ظہور ادراک دیدہ بصارت سے دور
 ہے گو اوس کی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی میں مستور ہے مگر مشاقان تقابیر
 من و رائے حجاب اوس کا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم سے ہل رایت ربک پوچھا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں رایت
 نور فرمایا اور ہشتیوں کی رویت بھی من و رائے حجاب نور ہوگی جس کا دوسرا
 نام آپ نے رداء الکبریاء کہا اور اس عالم دنیا میں باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور میں مستور ہے جس کا مذکور اس آیت نور اللہ نور السموات
 والارض میں مستور ہے جس کی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہ
 کی ہے کہ اگر کج فہمی نامل کنندگان مانع فہم امر نشود و ضرحت در بیان طلسم الہی
 ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اس کیفیت
 ظہور نور میں غور کرنے والی کی کج فہمی حجاب ادراک و معرفت نہ ہو تو صاف ظاہر
 ہے کہ وہی ذات نور السموات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا
 ظہور ہے پس یہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر فک سے
 مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعرائی فی قواعد الکشفیۃ نقل عن
 سیدی علی بن وفاؤ فی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاہول منوفا
 ان اللہ تعالیٰ استجب عن العقول کما استجب عن الابصار وان الملائکۃ
 الاعلیٰ یطلبونہ کما یطلبونہ انتہی کما تطلبون الحق فی حجة العالی
 عندک الملائکۃ الاعلیٰ یطلبونہ فی حجة النفسیات الخ یعنی کہاں امام
 عبد الوہاب شعرائی نے قواعد کشفیہ میں کہہا ہے علی بن وفاؤ نے اس
 حدیث مرفوعہ میں جسکو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ
 پوشیدہ ہے عقلوں سے جسے کہ پوشیدہ ہے نظروں سے اور طلب کرنے
 میں طار اعلیٰ او سکودیا ہی جیسا کہ دیوتاہتے ہیں تم او سکویعنے جیسا تم
 دیوتاہتے ہیں او سکودیویات میں یعنی عرش و سار پر ہر طرح طار اعلیٰ
 دیوتاہتے ہیں او سکوسفلیات میں یعنی ارض و تحت الثریٰ میں انتہی۔
 پس بیانات بالا سے شبہ اول مرتفع ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ

۲
 درود الوہاب
 بنی بصرہ

پوشیدگی بوجہ پردہ است نوری کے ہے نہ بسبب فاصلہ و دوری کے
اصل تو یہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری
ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول میں معنی نزول کے
نسبت یہ فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ کا ہر رات میں آسمان دنیا
پر آنا ثابت کریں تو یہ ستر بردے نور کے اسمٰئیل اور جبریل علیہما السلام
کے اور خدا کے درمیان ہیں وہ اس وقت کہاں رہتے ہیں علامہ ابن
خدا کا جبریل اور اسمٰئیل علیہما السلام کے بیچ ہو جانا ثابت ہو جانا ہے الخ
اگرچہ مولوی صاحب کے یہ سوالات فقہیری و فرضی ہیں مگر جبکہ مولوی صاحب
کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کے ساتھ
ہے تو یہ فقہیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھ دکھائی دیتی ہے
حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ
یہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہیں جو باوجود ذاتی احاطت و قیوت
نامہ کے مانع رویت ہیں ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التشریح فی التشریح
میں کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہو جائیگا کہ باوصف نزول کے ذات
حق سبحانہ تعالیٰ کی مقام جبریل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہیں
ہو جاتی بلکہ اسکی فوقیت ذاتی جمیع ائمہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت
اسکے پیشتر ہو چکا ہے۔

مولوی صاحب کا یہ دوسرا شبہ کہ اگر خدا اور انبیاء علیہ السلام جملے رہیں اور
اذن میں فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبریل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا

کیسا انتہی۔ اس شبہ کا رفع حکمت خلق میں فکر کرنے سے ہو جاوے گا جس کے نسبت
 یہ ارشاد ہے کہ او لو تفکروا فی خلق السموات والارض کیونکہ اللہ تعالیٰ کی
 ذات جیسے کہ واحد ہے اس طرح اپنے ہر فعل میں بھی وحدانیت کا سلسلہ رکھا ہے
 یعنی تمام عالم کے انتظام میں ایک ہی ترتیب ہے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ
 ہے جس میں کچھ تفاوت نہیں تاکہ ترتیب و انتظام واحد ہو سکے صالح کی وحدانیت
 پر دلیل پہ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنا مافی الضمیر
 دوسرے پر ظاہر کرنے کے لئے نطق دیا مگر اس کے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تاکہ ایک
 انسان کی بات دوسرے کو سائی دے حتیٰ کہ اپنے موہنے کی بات اپنے
 کانوں سے سننے کے لئے بھی ہوا واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے
 لئے اللہ تعالیٰ نے آنکھ دے مگر اس کا ذریعہ نور کو ٹھہرایا یہاں تک کہ انسان
 اپنی ہی آنکھ سے اپنے آپ کو بغیر واسطہ نور آفتاب وغیرہ کے نہیں دیکھ سکتا
 اس طرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹھہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ
 اعضاء بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جس میں کوئی فصل و مسافت نہیں
 باوجود اس قدر تک کہ ہر جسم و روح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت
 وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتھ وابستہ ہے اور اسی
 ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیاء علیہم السلام کے درمیان جبریل کا
 واسطہ چلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام و ارواح میں
 ایک ہی سلسلہ کے ساتھ مسلسل ہے۔

دیکھو انسان بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر نہیں لکھ سکتا

بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ میں سوچتا ہے تو پہرہ بواسطہ دماغ کے قلب
 اپنے عالم بدن کے کاموں کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف
 پر پیدا ہوا ہے کہ خلق آدم علی صورتہ یعنی پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر کیونکہ
 روح انسانی جسم و جوہر و متخی نہیں ہے اور بدن انسانی میں حلول کرتی ہے اور نہ
 اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بچوں و بچکوندہ ہے اور یہ سب صاف
 روح کے ذات الہی کے صفات کے مشابہ ہیں لہذا روح صفات وجودی جسم
 و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعل الہی کے صریح
 میں واقع ہوئے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام عالم میں بواسطہ عرش سب کے تصرف
 کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے
 کرتا ہے کیونکہ عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث نہیں ہوتی کہ نہیں بناتا
 کیونکہ جب تک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال میں متصور نہ ہو اوس کا وجود
 خارج میں ممکن نہیں ہے یہ افعال انسانی افعال الہی کے ہی صورت پر
 واقع ہوئے ہیں یعنی آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر مشابہ ہے تصرف
 خالق اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) میں یعنی انسان کا تصرف اپنے چھوٹے
 عالم میں مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جبکہ متصرف اللہ تعالیٰ سے پس
 اس تصرف کے باب میں ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے
 ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور جو اس کو
 انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتوں کو ذات الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتوں
 خلقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جہنم انحراف و نجات کی

تاب و قدرت نہیں ویسے ہی جمع حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اور ہرگز
نخالفت پر قادر نہیں اور اعضا و اعصاب مثل آسمانوں کے ہیں کیونکہ آسمانوں کے
تحریک سے جیسے کہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح اعضا کی تحریک سے صدور مخدہ کو
قلم لکھتا ہے اور انکلی کی قدرت مثل طبیعتِ سحرہ کے ہے جو اجسام میں مفعول سے
اور سیما ہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع و تفریق کے اصول میں اور
اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس بقدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی
اوس بقدر اس حدیث کا مطلب صحیح بھی سمجھا جاوے گا اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے
رسالہ مضنون میں تلاش کرو۔

اگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ کی عرش کے ساتھ بنفسہ و جوا نہیں ہر
بلکہ عادتاً ہے لہذا اس کا خلا محال نہیں ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی
میں یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوس میں تصرف نہ کر سکے
اگر حق سبحانہ تعالیٰ اوس پر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر
کراوے اگر ارادہ انزلی اور کلمہ قدیمہ اوس پر سابق ہو اور کلمہ قدیمہ سے انشاء کے
ساتھ اوس کا علم مراد ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہوا تو اوس کا خلاف
ممتنع ہوا لیکن یہ انشاء ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اوس کے
محال نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو کہہ کہ اوس کے ارادہ قدیمہ اور علم ازلہ کے خلاف
ہو تو وہ محال ہے اسی واسطے حق سبحانہ فرماتا ہے فلن یجدوا لسنة الله تبدیلاً
یعنی اللہ تعالیٰ کی عادت میں تم کسی تغیر و تبدل کو نپاؤ گے اور یہ تغیر و تبدل بغیر
محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انزلی اور علم سرمدی نے اوس کو محال کیا ہے اور جب

یہ دونوں واجب ہیں تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اوس کا نقیض محال نہیں پس
یہ بذاتہ محال نہیں بلکہ لغیرہ محال ہے کیونکہ اسکے خلاف میں علم ذاتی کا جہل سے انقلاب
اور شکیات ازلی کا فقدان لازم آئیگا اور یہ دونوں محال اور متنع ہیں۔

پھر مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ مالا بدمنہ کے شرف معین جو بطور عقیدہ لکھا گیا ہے
اوس میں قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہتا ہے سو اوس کو بعض مکار عالم اپنے
اعتقاد کی سند گردانتے ہیں الخ اسکے بعد مالا بدمنہ کی یہ عبارت نقل کر کے کہ
او تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی و قرب و معیت بامتیاد الوجود آن
احاطہ و قرب کہ درخرفہم قاصر باشد کہ آن نمایان جناب اقدس اونیت انتہے۔
یعنی وہ اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر احاطہ کیا ہے ساتھ احاطہ ذاتی کے اور اشیاء
کے ساتھ قرب و معیت رکھتا ہے نہ ایا احاطہ قرب جو ہمارے فہم قاصر میں آسکے
کہ وہ لایق جناب پاک باری نہیں انتہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم
کے ساتھ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کئے وجہ سے گفتگو
یکجاتی ہے پہلی وجہ یہ کہ یہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین و غیرہ
کے اقوال کے ساتھ اور خود امام ربانی پیرپران قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہیں
اونکے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالیٰ علمی است
چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔

واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطہ کے ذاتی کہنے میں تو
قول ثناء و ہو بکل ہنی محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تفسیر علم کے ساتھ کی ہے تو اس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہیں
 ہوئی اور نہ یہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین کی تفسیر کے کلمہ معین
 مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے
 ساتھ کی ہے جو کرم اول ثابت کئے ہیں اور نہ انکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی
 ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اول اقوال سے ہو سکتی ہے جو کرم اس سالین
 نقلاً لیسے ہیں چنانچہ امام ربانی اپنے پیرا دون کے نام جو مکتوب ۲۲۲ جلد اول میں
 عقیدہ اہل سنت کا بیان کیا ہے لکھتے ہیں کہ احاطہ و قرب علمی گفتن از مویلات متشابہ
 است و قابل آن تاویل نیست الخ پس اس صورت میں ہمارے مولوی صاحب کا
 یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیران امام
 ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہاں اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے
 کہ بالا بدین کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے دراصل
 وہ پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ دوسری وجہ رد کی یہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب
 نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصد میں آتا ہے خدا کے
 لایق نہیں تو پھر کس کے فہم میں آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور اوس پر کونسی دلیل
 آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بلا نا ضرور الخ اس
 اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض
 انہیں کے پیران پر چارہ پڑتا ہے یا اسکی معنی انکو اپنے پیران سے ہی
 دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے

پیر پران طریقت بین اپنے مکتوب ۲۶۶ میں لکھے ہیں جسکو قاضی صاحب نے بھی نقل
 کردی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہ ہے کہ اول تعالےٰ در بیچ پندھل
 نکند بیچ چیز دروے حال نہ بود اما اول تعالےٰ محیط اشیا بود قرب و معیت با اشیا
 دار و نہ آن احاطہ قرب و معیت کہ در خود فہم قاصر باشد الخ یہاں امام ربانی رح اشیا
 کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کر کے پہ ذات
 مطلق کے محل ہونے یا اس کے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت
 ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت
 و قربت و معیت ہی کی صورت میں حلول و اتحاد کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا آپ نے
 فرمایا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کے معنی ایسے نہیں ہیں جو
 مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم میں آتے ہیں کہ وہ لائق ذات
 قدسی الہی نہیں لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و
 مماسات و محاذات کے کیسے فہم قاصر میں نہیں آسکتے چونکہ اس قربت و احاطت کے
 معنی میں اوصاف اجسام بھی مشتمل ہیں اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنہا ہی کے
 ادراک میں فہوم عوام کے قاصر ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت و قربت
 اجسام پر حل کرنے سے احتراض کرنے کے لئے کہا ہے کہ اس قرب الہی کی
 معنی میں ہماری فہم قاصر ہے پس تالیل سے روکنے کے باب میں یہی طریقت
 سلف و خلف کا تھا کیونکہ اصحاب سلف نے بھی ان صفات و مشابہات کی ثابت
 و تفسیر کی۔

پیر مولوی صاحب نے بتے ہیں تیسری وجہ اسکی رد کی یہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چل کر کہا میں جنینِ حضرت سے مودہ اندامان آریم کہ حق سبحانہ تعالیٰ محیط
اشیاء است و قریب و معنی احاطہ و قرب و معیت نہ دینم کہ چیت انتہے۔ یعنی
اس طرح بزرگانِ دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ احاطہ کر لیا
عالم کا اذ قریب ہے اور معنا احاطہ و قرب و معیت کا ہم نہیں جانتے کہ کیا ہے انتہی
اس بات سے پہلی با صفت رد ہو جاتی ہے کیونکہ جب احاطہ وغیرہ کا معلوم
ہی نہیں تو پہر احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی ہے سو کیوں معلوم ہوا انتہے۔

یہ سوالی بھی مولو لیا صاحب کو اپنے مرشد اعلیٰ سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانیؒ
نے بھی اپنے مکتوب مذکور میں اس طرح لکھا ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت نہ دینم
کہ چیت مگر اوسکے ساتھ ہی استقدر اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ و قرب و علی گفتن از
ناویلات تشابہ است و تاویل آن نیستیم الخ پس اب مولوی حنا و قاضی صاحب
پریران کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب ملجا و لگا کر شک
حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت ذاتی ہے اور اوسکو علمی کہنا تاویل
ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتی احاطت و معیت کو خود آپ ہی فرادیا ہے کہ واللہ
بکل شئی محیط و هو معکم یعنی اللہ تعالیٰ سب چیزوں پر احاطہ کیا ہے اور
اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے لیکر احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ہے اور نہ آنحضرتؐ نے اور نہ آپ کے صحابہ وغیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے
اور یہ کسی احاطت و معیت ہے اسی واسطے قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت
و معیت کے معنی کو نہیں جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کوئی معنی مراد خدا ہی
خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہیں اور یہی طریقہ صحابہ و تابعین سے پاس

احاطتِ سمیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس میں دو لفظ ہیں ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذاتِ حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطت ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ چونکہ وجہ یہ کہ اس مضمون پر عطف کر کے فضل کہا ہے چنانچہ استوائے او بر گنجائش اور طلب مومن و نزول اور آخر شب آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین دید و وجہ کہ نصوص بیان باطنی ایمان بدن باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پئے تاویل آن بنام آمد و تاویل آن مفوض بعلم الہی باید کرد انتہی۔

اس کے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب استوائ و نزول دید و وجہ کی ظاہری معنوں پر حمل نہ کریں تو بہرِ قرب و سمیت کا ظاہری معنی اور ان مذکور مضامین استواء و غیرہ کے ظاہری معنوں سے زیادہ برائیاں پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہوں میں بھی ذاتِ پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً عظیماً انتہی۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام میں تناقض نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ قرب و سمیت کے ظاہری معنی جسی لین جنین حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ ان کا شمار یہ ہے جیسے کہ ذاتی استواء علی العرش منصوص ہے ویسی ہی اس کی ذاتی قرب و سمیت نصاً ثابت ہے مگر بطرح استواء کی ظاہری معنی جن میں تماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہیں لیتے اس طرح اس قربت و معیت ذاتی کی ظاہری عینی بھی جن میں حلول و اتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئے بلکہ استوے و نزول وید و وجہ و قرب و معیت وغیرہ جملہ صفات الہی کی اصلی معنی و مراد کو علم الہی پر تفویض کریں جیسے کہ سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

پھر مولوی صاحب ملتے ہیں کہ ایک بڑی بڑی بات مالا بد مذہب میں کی یہ ہے کہ انہوں نے بعد اوسکے کہا انکار نفوس کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہے پس انکار کرا ان آیات و احادیث کا جسمین مذکور باتین اور اوسکے مانند ہیں بیشک کفر و ضلال ہے لیکن او کی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہ بہت بڑی بات ہے اور اہل سنت کے سلف و خلف کے بزرگوں کے ساتھ بڑی بے ادبی ہے الخ اور پھر فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابن عباس کے حق میں یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین میں اور سکھلا او کو تاویل اتھے حالانکہ خود مولوی صاحب سب بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ سلف صالح کا مذہب جملہ صفات متناہیات کے نسبت تفویض تھا آخر تفویض کی کیا معنی ہی کہ نہ تاویل کریں اور نہ تفسیر بلکہ اوسکی مراد کو علم الہی پر تفویض کریں اور امام نووی کے اوس قول سے جسکو مولوی صاحب نے استواء علی الاحتمالین لایا ہے ثابت ہوتا ہے کہ آیات و صفات کے نسبت دو قول ہیں پہلا قول مذہب سلف کا ہے یا کل کلمہ وہ یہ ہے کہ نہ گفتگو کجاوے معنی میں اوسکے چنانچہ ابوالقاسم لاکاوی لکھتے ہیں کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاوے گا انتہے۔ دوسرا قول مستکملین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات و احادیث صفات کی

تاویل کرین اس طرح کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے لایق ہوا الخ پس اس صفت میں
قاضی صاحب کا مطلقاً تاویل کرنے سے روکنا مخالف مذہب بلف تو نہیں
تھہر بلکہ ان کے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہیں ایک تو اوسکی مراد میں اور حقیقی
معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہہ دوسری قسم تاویل کی عقل و
قیاس پر منحصر ہے جس پر اعتماد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر
مراد تھہرے چونکہ قلوب زایفہ فتنہ و وساد کے پیر و پیرو تے ہیں لہذا وہ اللہ تعالیٰ
کے صفات متشابہات کے ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو شایان شان قدس الہی
نہیں ہوتے پس اس قسم کی تاویل کرنا بیشک جہل مرکب ہے و بس۔

اب رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما

کے حق میں تفقہ فی الدین کے ساتھ علم تاویل کے سکھلانے کی دعا کی تھی۔

اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہیں جس میں عوام مبتلا ہیں بلکہ یہ تاویل تفقہ فی الدین

کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے

حضرت یوسف علی نبیا وعلیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکھلایا تھا

كما قال الله تعالى ولعلمہ من تاویل الاحادیث والله غالب علی

اممہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون۔

بیان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہیں جاہل قرار دیا گیا کہ

اونکی تاویل اٹھل یعنی محض ہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہ لاعلمی کے حقیقت کا

حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جس کا نتیجہ آخر تشبیہ و تحسین یا کبھی تو طویل کا نکتہ ہے لہذا اکثر

تعلیم الاسلام نے اون کا نام کج و در کج اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور قندہ میں پڑنے سے بچا یا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار
 کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل کی
 اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات میں تابہیت ہے مگر ساتھ
 ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام النوولین قرار دینے میں مولوی صاحب
 کو تامل ہو گیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے
 ثبوت کے نسبت جو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہو محکم
 کی تفسیر میں عالم بکم کا لایا ہے اس سے اوٹا مدعا
 ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس قول عالم بکم میں معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہیں
 لگی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ عالم ذات ہے اس کی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ
 تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہہ تو یہی ذات اللہ کی تاویل صفت علم
 کے ساتھ واقع ہوئی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وہو محکم
 یعنی اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت میں بھی صفت
 معیت کی بلاتاویل یعنی اس کی معنی مجہول رہی جس کی کوئی تاویل و تفسیر نہیں لگی ہے
 عرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل یہ وہو
 و نزول و فوق و استواء اور قرب معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل مالتور نہیں ہے۔
 مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث شان نزول
 و اذا سالک عبداً ی عفی فانی قریب۔ سے قرب ذاتی بلا حصول کا جو مدعا
 کرتے ہیں اور عوام کو شبہ میں ڈالتے ہیں سوائے اس استدلال کا جو اب
 کے طرح سے دیا جا رہا ہے۔ شبہ اول یہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے
ذات خدا عالم میں نہ ہونا اور عرش سے اوتر کر آسمان دنیا پر رہنا پھیلی تہائی
رات میں آنا ثابت ہوتا ہے الحج یہاں مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی
صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اوتر کرنے کو ان لیا حالانکہ
یہ حدیث صحیح و متفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق
سبحانہ تعالیٰ کی ذات کو لامکان میں ٹہرا کر عرش و سما کے ساتھ فاصلہ
مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے
معارض ہونے کے با وصف یہاں اوس کی حدیث معیت ذاتی کا معارض ٹہرانا
صحیح نہیں ہے کیونکہ قرب و عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی احادیث
صحیحہ و متفق علیہ سے ثابت ہے منجملہ ان کے ایک ابو موسیٰ اشعری کی مروی
حدیث ہے جو گزر چکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ میں جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف
تو یہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور
اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت
ذاتی کی موید ہے بخلاف اوس کے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بھت
فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہیں ہے تو یہ یہ حدیث صحیح
نزول کی قرب ذاتی کے کیونکہ معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شبہ یہ
ہے کہ یہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف آیات ہوتی
اور آیت المنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انھی حالانکہ مولوی صاحب نے
اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹہرایا ہے یہ دونوں آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہیں کیونکہ پہلی
 آیت سے تو ذات خدا کا استوی علی العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے
 خدا کی ذات کا آسمان میں ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ تیسری آیت سے
 غائی قریب سے رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالیٰ کی عموم احاطت و قربت
 ذاتی متحقق ہو جاوے تو اس ذات کی اس قریب سے عرش وارض
 و سما جارج نہیں ہو سکتے پس اس صورت میں وہ حدیث متنازعہ جس سے
 عموم قرب ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آیہ الامت
 کے ہرگز نہیں بھرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات علی کا بھرت
 فوقیت انفصالی عرش کے اوپر مہمانت مکانی مقیدہ کڈالنا ان دونوں آیات
 علی العرش و فی السماء کے سوا اس حدیث قرب و آیات عموم معیت و احاطت
 کے بھی معارض ہے قتال مولوی صاحب کا قلم اس نہ پہ ہے کہ یہ حدیث
 اعرابی صحاح ستہ کی کتابوں کی نہیں ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثوں کے
 کتابوں کی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہیں الخ میں بیان محدثین
 کے طور پر اسکے صحت کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہیں چاہتا بلکہ اسکی
 صحت صرف متفق علیہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کے ساتھ تطبیق دینے سے
 حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم واحد ہے یعنی اس حدیث صحیح میں
 آنحضرتؐ نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے۔

مولو یقیناً کاچوٹا شبہ یہ ہے کہ اس سوال میں نہایت درجہ کی کمی ہے کیونکہ کیا قریب
 ہے رجبہ ارباب آہستہ رازگوئی کریں اس سے یاد رہے کہ مذاکرین یعنی پکا

کہیں اس سوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اس کے اعتقاد میں
 اس قدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں ایسا اعتقاد نہ تو
 حضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا تھا نہ دوسرے زمانہ میں جب تک
 کیا ہے پس ایسی بات کتب اہل جواب کے اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ بہر روایت ہی صحیح نہیں آتے مولوی صاحب نے یہاں اس حدیث کو
 اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہیں کیا بلکہ محض اپنے قیاسی
 شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر معاصرت حدیث کی یہی قیاسی شبہات
 ہوں وہی ہر کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہیں رہے گی مثلاً حدیث
 نزول جسکی صحت پر اتفاق ہونیکا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے اس
 میں بھی تو غوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے آسمان دنیا پر
 نزول فرما کر جو اپنے بندوں کو کازما ہے وہ تو ہر سنائی نہیں دیتا اگر سنائی
 دینا ضرور نہیں ہے تو پھر عرش سے آسمان دنیا پر اتر کر بکارنے سے
 فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت
 وغیر صحت پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا اس کے
 قرب و معیت کی مشکف ہو جاتی ہے تو پھر اس قسم کی شبہات
 تو ہمارے سامنے پیدا ہی نہیں ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح ہم نے
 التشریح فی التبیان کی ہے الحاصل اس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالیٰ
 قریب ہے کہ آہستہ کہیں یا دور ہے کہ پکاریں مولوی صاحب کو اسکی کج
 فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہیں بلکہ تشریح بھی تھی لہذا اس

فاسئلواہل الذکر انکم تعلمون پر عمل کیا اور ایک ایسی صفت
 قربت الہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الہی ہے پس اس سوال سے
 اعرابی کا یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اس قدر دور ہے کہ پکارنے سے سُن
 کیوں نہ ہو اگر ہم تھوڑی دیر کیلئے ان بھی لین تو اس سوال سے اس قدر تو
 صبر و ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کو اپنے سے نوں ہزار
 برس کی راہ پر دور نہیں سمجھتا کیونکہ چلانے سے بھی اس قدر فاصلہ پر آواز نہیں
 پہنچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالیٰ کی سر قربت ذاتی سے ناواقف
 تھا جبکہ وہ دریافت کرنا چاہتا تھا اس کے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر
 گزر چکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت
 آنحضرت سلام سے سوال کرنا اسکی دانائی پر دلیل ہے نہ کج فہمی پر دیکھو ایک
 جماعت صحابہ کو جو جسے پکار کر کہہ رہے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انکو
 کیا کہا اور کیوں منع کیا اور بغیر انکے سوال کے آپ نے اس قربت الہی کے سر سے
 انکو آگاہ کیا یہ اصل حدیث آگے گزر چکی جبکہ ترجمہ یہ ہے کہ کہا ابو موسیٰ اشعری
 نے کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر میں پس
 لوگ باؤں بند تکبیر کہنے لگے پس ان آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانوں پر تحقیق
 تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو یہ تحقیق تم بکارتے ہو سننے اور دیکھنے
 والے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جبکہ تم پکارتے ہو وہ نزدیک
 رہے تمہارے گردن مشر سے (متفق علیہ) کہا ان تمام صحابہ کے حق میں

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے پکار کر کبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاوے گا کہ خدا کی دوری انکے اعتقاد میں اسقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں گے اگر کوئی کہے کہ ہاں تو مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آج تک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تھا یا اگر کہیں نہیں تو ہر وہ اعوانی بقول مولوی صاحب کے کچھ نہیں تھا کیونکہ وہ ایک ایسی سرسبز فرت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچواں شبہ اس بات کا مولوی صاحب ملتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر خلاف میں اجماع مفسرین و محدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب و معیت علمی ہے نہ ذاتی اتنے بہتے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین و متاخرین و مفسرین و محدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنی اللہ تعالیٰ بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالیٰ کے باذات جاننے سے ہی معیت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہوں نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتھ ہل علم کا تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے

چنانچہ پہلی جے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسیٰ یارب اقرب انت فانا حیات ام بعیدا فانا دیک فانی لحسن حس صولات ولا ارادک فاین انت فقال اللہ انا خلفک و امامک وعن یمینک وعن شمالک

یا موسیٰ انا جلیس عبدی حین یداکرنی وانا معہ اذا دعانی یعنی
 موسیٰ نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجھ سے سرگوشی کروں یا
 دور ہے جو تجھ کو پاؤں کیونکہ میں آواز کو سنتا ہوں اور تجھ کو نہیں دیکھتا
 ہوں پس تو کہاں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تیرے پیچھے ہوں اور گے
 ہوں اور تیرے بائیں اور دائیں طرف ہوں (یعنی کوئی طرف خاص نہیں ہے)
 اے موسیٰ میں ہمیشہ ہوں میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور میں اس کے
 ساتھ ہوں جبکہ وہ مجھے پکارتے انتہی بیان عموم احاطت کے ساتھ اس نسبت
 معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھ مقید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف
 سر ہے لہذا آپ نے فرمایا کہ لحفظ اللہ تجداً بجاھاک۔ (الترمذی
 من حدیث ابن عباس) یعنی نگہ رکھہ اللہ کو پاویگا تو اس کو اپنے روبرو حال
 اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علی نبیا وعلیہم السلام نے بھی حق
 سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا ہوا جیسا کہ اوس عربی
 نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالغیر پیغمبر کے نسبت بھی
 وہی گمان فرمادینگے جو اوس عربی کے سوال کے نسبت کیا ہے۔

چہوان مشبہ مولوی صاحب کا یہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعویٰ ہے کہ خدا
 بندوں سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاک کے وہ بات اس آیت و روایت
 سے کہاں نکلتی ہے بان ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب
 ہے اس سے سب جگہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے
 اہل سنت نے کفر کہا ہے پس بلا حلول ذات سے قریب ہے کہنے کی بات ہے

دہلیں ٹہری انتہے اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادرت مولوی صاحب کے
 عموم قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی تسلیم کر لیا ہے الحمد للہ علی ذالک اب را
 حلول واتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہیں ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتھ
 اسکی توفیق سے اس حلول واتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے آوردہ آیت تنزیہی لیس
 کے مثلاً شئی ہے یعنی جب آیت اول سے ذاتی قرب ثابت ہوگئی تو اوسین
 حلول واتحاد کا مستند ناشی ہوتا ہے کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قرب کے
 مشابہ ہے اور اجسام کی قرب میں حلول واتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوگا کہ اللہ
 تعالیٰ کے قرب کی معنی اوسکی عظمت و شان کے نظر کرتے ایسی تکمیل و اوفکے
 تنزیہ ذاتی کے منافی نہوں اور حکم لیس کے مثلاً شئی کا اوس پر صادق آئے
 جیسا بختم خود مولوی صاحب نے بھی استواء علی الاخوان میں کتاب تکمیل سے شاہ
 رفیع الدین صاحب کا یہ قول استدلالاً لایبہ کہ واما العقل المقدس المنو
 فلیس شئی من الخلق بخالفہ ولذا لک اتفقوا ان لا یعتقدوا خطواہر
 المنصوص الا بعد اثبات الامکان یعنی لیکن عقل پاک اور منور وہ ہے
 جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہیں ٹہرتا لہذا اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ
 اعتقاد و تکرین منصوص کے ظاہر معنون پر مگر بغضاً بتکرینے اوس عقل سلیم کے
 ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اسپر مولوی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ خدا
 تعالیٰ کے لئے اوسکی عظمت و جلال کی طرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل
 مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جائز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین
 نے اس نول او مولوی صاحب کے اس استدلال سے ہی ثابت ہو گیا آیت کریمہ

فاتی قریب کی ظاہر معنی جو قرب ذاتی کے بین خدا تعالیٰ کے عظمت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اس کی قرب ذاتی سے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اس کے اعتقاد کرنے میں کوئی مضائقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا اور جو اس کے پیرو مولوی صاحب نے داتے ہیں اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہیں فرمائی۔ ہاں جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرنا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہ قول ہے کہ فمن قال انہ یحیط بالذات علی الاستبصار فقد کفر لانہ قال اللہ تعالیٰ وان اللہ قد احاط بكل شیء علما من قال بعلمہ فهو من اهل السنة والجماعة انتہ۔ یعنی جس نے کہا مقروہ تعالیٰ نے احاطہ کیا اور کہہ لیا ہے عالم کے تمام چیزوں کو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہو ا کہلئے کہ فرمایا اللہ نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزوں کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم ہے پس وہ اہل سنت سے ہے انتہ۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول بلعہ ہی نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہیں دیکھا ہے خیر و صورت تسلیم یہاں امام صاحب کے اس قول سے یہہ پایا جاتا ہے کہ اپنے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹھہرایا ہے جس سے اس کی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نص قرآنی معیت علمی کا انکار کرے گناہ بیک وہ کافر ہو جائیگا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جس کے قول میں ذات مطلق کی احاطت میں حلول و اتحاد کا تائبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہ کامل مجتہد ہے رو برو ہوئی تو اصل مدعا امام صاحب کا
 حاصل ہو جاتا صرف اس قدر منقولہ حصہ عبارت سے سولے اولں دو وجہ کے کوئی
 تیسری وجہ کفر کی نہیں معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہ سولوی صاحب کے موافق
 جانیں یعنی احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجھیں تو پھر خود امام رازی نے اپنی تفسیر
 میں وہو محکم کی تفسیر جو معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونوں
 پر اتفاق اجماع کا ذکر کیا ہے پھر اس کو کیا کہیں چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول
 تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کر دیا ہے جس کے غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اولاً
 فی معیت ذاتی کو اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے بعد کسی طرح کا خفا
 باقی نہیں رہتا لہذا اول اس قول میں نظر کریں اور امام صاحب کے فتاویٰ سمجھیں
 کہ بیشک وہ قریب و معیت ذاتی کے قایل تھے جس کا اظہار انہوں نے در پردہ جا بجا
 کیا ہے اور اس کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغفری صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی
 ہے ومعہذا این جماعہ اجمالاً در تصانیف خود یا ایماً اجمالی این مسئلہ دادہ اند
 کالغرض الی والرازی من غیر ہما من ایماۃ هذا الفن اگر تفصیلاً منطوقاً
 در کتاب تبدلہ لہو بین مطالعہ باید کرد انتہی۔ قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین
 میں رسبات کی تصریح کر چکے ہیں کہ سولے فرقہ کرامیہ کے سب متفق ہیں رسبات
 کے نام سے کہنے پر کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک مقدس و منور ہے خصوصیت سے
 مکان و جہت کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق
 بجہت فوقیت الصالی یا انفصالی مفید و محدود نہیں ہے لہذا محالہ اس کی عموم احاطت
 ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اس کو بھی نفی کیا ہے تو اس سے وجود ذات باری

انکار لازم آجایگا اور یہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے جا بجا اپنے کلام میں لنبۃ تمام کیا ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ رجل قال خدے بر آسمان میداند کہ من چیرے ندارم بكون كفرا لان الله تعالى منزه عن المكان یعنی کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ میں کچھ چیز نہیں رکھتا ہوں جو بیجا یہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے مکان سے کہتے ہیں کہ لا مدین ہو الا کفر کی جو قید مکانی ہے اگر کوئی بغیریت قید مکانی کے حکایتا فی السماء کہے تو کافر ہوگا چنانچہ مجمع الانہر شرح ملتقى الابحر میں ہے یہ صغر بانبات المكان اللہ تعالیٰ قال اللہ تعالیٰ فی السدۃ فان قصد بالہ حکایۃ ما جاء فی ظاہر الاحادیث کفریہ کافر ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ آسمان میں ہے پس اگر قصد کیا حکایت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار میں آیا ہے تو نہیں کافر ہوتا الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاہر قرآن کے ان اللہ بكل شیء محیط اور وہو معکم ایہما کہتم سے اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت اور اوسکی معیت حکایتا کہے اور محمول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی تفسیر کرے تو کافر ہوگا بیان یہ امر بھی خیال میں رکھنے کے قابل ہے کہ قاضی خان کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خدے بر آسمان میداند کہ من چیرے ندارم بكون كفرا لان الله منزه عن المكان کے تحت میں مولوی صاحب فرماتے ہیں جب آسمان جیسی پاک جگہ میں ذات ہے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر ہو تو زمین جو پلید لون اور سندا سون سے بہری ہے اس میں ہر جگہ ہے کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کس قدر بڑا کفر نہ ہوگا انتہی۔ میں کہتا ہوں اس غلطی کے
فتوے میں ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے بلکہ خدا برآسمان میدانہ ہے یا کان اللہ
تعالیٰ مانند عن المكان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول میں خدا اور اللہ کا لول
ذات لیا ہے اور بڑیکے اس کے چارہ نہیں ہے جبکہ قاضی خان کے قول میں اللہ کا
مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شیء محیط میں اللہ کا مدلول ذات کیوں
نہیں ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم میں اس ذاتی احاطت کی نسبت آسمان کے ساتھ
صحیح ہو سکتی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہ ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی
ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کرنے سے مبرا
ہے یعنی اس ذات مطلق کا تعلق علی العرش یا فی السماء یا فی الارض منافی تفسیر یا الہی ہے
یہ پاک و ناپاک نسبتیں مکانوں کے مقابلہ میں ہمارے نزدیک ہیں جبکہ قیاس ذات
پاک کے نسبت کی طرح صحیح نہیں ہو سکتا و بس۔

دسم فتاویٰ عالمگیری میں ہے فلو قال از خدا چ مکان خالی نیست یکفر نیست
اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہ خالی نہیں کافر ہو جاوے اور او میں ہے ولو قال خدا از
بر عرش میدانہ فہذا لیس بکفر ولو قال از زیر عرش میدانہ فہذا صفر انتہی یعنی اگر
کہے خدا تعالیٰ عرش کے اوپر سے جانتا ہے تو یہ کہنا کفر نہ ہوگا اور اگر کہے نیچے سے عرش
کے جانتا ہے یس یہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوال اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہیں جن کا
حاصل وہی ہے جسکا ذکر فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ عالمگیری کے منقولہ اقوال میں ہو
لہذا ہم بھی کچھ فتوے فتاویٰ معتبر کے نقل کرتے ہیں جن سے ثابت ہو جائیگا کہ جس

جہت ذاتی میں ممکن و معلول نہ ہو وہ کفر نہیں ہے بلکہ اس ذاتی حق کا جہت تحت میں
یا جہت فوق کے بلکہ اس کی فوقیت میں جہت انفضالی کا ثبوت کرا کفر ہے۔

۱) وفي الفتاوى العالمگیریہ یکفر بانبات المکان لله تعالى فلو قال انضایج
مکان خالی نیست یکفر ولو قال الله تعالى في السماء فان قصدا به حکایتا ما
جاء فيه ظاهر الاخبار لا یکفر وان اراد به المکان یکفر وان لم یکن له ثبوت عند لا کثر و هو لا
و علیه الفتوی و یکفر بقولہما الله تعالى جلس الانصاف او قام له بوصفه
الله تعالى بالفوق و التحت و اذ قال خدا فرمید و از آسمان او قال می بنیاد قال
از عرش فخذ اکفر عند اکثرهم لا ان یقول بالعربیة یطلع و لو قال خداے
از عرش برائے فخذ الیس یکفر و قال از زیر عرش میدان فخذ اکفر و لو قال
یرای الله تعالى فی الجنة فخذ اکفر و لو قال من الجنة فمجلس یکفر کذا
فی الجبط انھی اور فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کافر ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ کو مکان ثابت
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہیں تو کافر ہو جاتا ہے اگر کہا اللہ تعالیٰ
فی السماء یعنی آسمان میں ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھ اس کے حکایت او سکی جو کچھ اس
ظاہر اخبار میں تو نہیں کافر ہوتا اور اگر ارادہ مکان کا کرے او اس سے کافر ہو گا اور اگر
کجہیت نہیں کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے او سکو اور یہ صحیح تر اور اسی پر فتوے سے اور
کافر ہوتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹھا ہے انصاف کو یا کہ اپنے انصاف کے لئے
بسبب وصف کے اس کے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے
خدا نیچے دیکھا ہے آسمان سے یا کہ دیکھا ہے عرش سے پس یہ کفر ہے نزدیک
اکثر لوگوں کے مگر یوں کہے عربی میں یطلع و یکہ خدا عرش کے اوپر سے جاتا ہے

پس یہ نہیں ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جاتا ہے پس یہ کفر ہے اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالیٰ جنت میں پس یہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو نہوگا کفر اسے طرح بہ محیطین لیتے ہیں۔

تشریح

اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر ہے خواہ وہ مکان عرش و سما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس صورت میں اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانات میں ہے یا کوئی مکان اس سے خالی نہیں تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی ثبوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جس مکان میں تم ہو تو کفر نہوگا اول اس وجہ سے کہ یہ حکایت معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر نہوگا بوجہ راجع ہونے اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہیں کہا اللہ تعالیٰ مکانات میں ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جہاں اور جس مکان میں ہم ہوں ہمیں کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنة ظرفاً للجنة لا لو جعل لنفسه یعنی کافر ہوگا اگر ٹہراوے جنت کو ظرف (مکان) اللہ تعالیٰ کا اور نہیں کافر ہوگا اگر مکان ٹہرائے اپنا پس اس صورت میں آسمان و زمین و عرش و غیر سے کسی ایک کو بھی اس ذات مطلق کا ظرف و مکان ٹہرائے تو کافر ہوگا اور اس طرح اس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف میں تمکن اور اوصاف اجسام کے ساتھ مشابہت ہے اور اس طرح اس ذاتی سبحانہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت کے ساتھ کرنا کفر ہے کیونکہ اس میں اس ذات مطلق کی قید ہے اور یہ صفات اجسام کے ساتھ

خصوصیت کہتے ہیں پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی نسبت جہت فوقیت انفضالی
 کا ثبوت بھی کفر ہوگا کیونکہ اس میں جہت والفضال کے قیود جسمانی ہیں یا کہے کہ خدا
 نیچے دیکھتا ہے آسمان سے یا فقط آسمان سے دیکھتا ہے باعروش سے دیکھتا ہے کہنا
 بھی کفر ہے کیونکہ اس کہنے میں بھی ذات مطلقہ جہت فوق مقید ہو جاتی ہے کیونکہ
 عرش و آسمان پر سے دیکھنے کی صورت میں بدو وصل مکانی پایا جاتا ہے لہذا اس رتہ
 میں جہت و مقابلہ اور فاصلہ کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف اوکے اگر کوئی کہو
 کہ خدا تعالیٰ عرش پر سے جانتا ہے تو یہ کفر نہیں ہوتا کیونکہ احاطت علمی اور مکی نقصا
 ثابت ہے اور اس احاطت علمی کی صورت میں ذات مطلقہ مقید نہیں ہو سکتی جیسے
 عرش کے اوپر سے دیکھنے کی حالت میں ذات مطلقہ جہت فوق مقید ہو سکتی تھی
 کیونکہ عرش سے دیکھنے میں مقابلہ اور فاصلہ پایا جاتا ہے اور جانتے میں یہہ قائل ہوا
 فاصلہ پایا نہیں جاتا لہذا اللہ تعالیٰ کی علمی احاطت جو وہ شہود ذاتی ہے مطلقاً حاصل
 ہے باوجود اسکے اگر کوئی کہے کہ اللہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے تو کفر ہوگا ظاہر ہے
 یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وصف تحت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ کفر ہے جیسے
 کہ اس فتوے میں اول ہی بیان کر دیا گیا ہے سوال اسکے اور کیا ہے نہایت دقیق
 وجہ یہ ہے کہ اس عالم میں اللہ تعالیٰ کی تدبیر کے لئے عرش واسطہ بنایا ہے لہذا
 ہر حکم الہی بواسطہ عرش ہی کے عالم میں نافذ ہوتا ہے اور یہ امر نصاً ثابت ہے جسکے
 ہم اسکے پیشہ بیان کر چکے ہیں غرض ہر تدبیر و حکم الہی کا مظہر عرش ہے اور مملکت الہی
 مظہر لوح محفوظ جف القلم بما ہو کاین اسی کا مصداق ہے کہ تمام احکام الہی اربع القیام
 لوح محفوظ میں ثبت ہیں اور لوح محفوظ فوق عرش ہے وهو عند فوق العرش کا مذکور

اللہ تعالیٰ کے معلومات کا منظر لوح محفوظ ہے اور اس علم کے موافق ظہور تدبیر اور احکام کا محل عرش ہے تو یہ اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرا غلط ٹہری اور نیز اس تخت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی بہا ایک دوسری وجہ کفر ہے جسکی تصریح اوسکے بعد دوسری مثال سے یوں کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالیٰ جنت میں دیکھتا ہے تو یہ کفر ہے اگر کہے جنت دیکھتا ہے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ قول اول سے کہ جنت میں دیکھتا ہے ظرفیت یعنی اللہ تعالیٰ کا جنت میں تگن پایا جاتا ہے یہ کفر ہے اور دوسرے قول میں کہ جنت دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی نہیں جاتی لہذا کفر نہیں پس اس صورت میں جس قرب و احاطت ذاتی میں کہ قید ذاتی و تگن مکانی پایا نہ جائے اوسے کفر کا اطلاق صادق نہیں آسکتا و بس۔

(۲) بحر الرائق میں ہے ان اعتقد ان الله يرضى بالكفر ويقول له انصفني الله يوم القيامة انصف منك او ان قضى الله يوم القيامة انصفني الله انصف مني الله او يقول له انصف مني الله او مني الله على الاصح ويومئذ يقر بالحق او الحق اتى يعنى اور کافر بتو ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے کفر سے اور ساتھ اس قول کے کہ اگر انصاف کے میرا اللہ روز قیامت میں تو انصاف لوگائیں تجھ سے یا یوں کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جو تو انصاف کے اللہ اور اس قول سے بھی کافر بتو ہے کوئی کہے کہ برکت کے اللہ تیرے جوت میں اور ساتھ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھتا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواسطے یا کوئی کہے کہ یہ شخص بیمار نہوگا یا یوں کہے کہ یہ چیز اوس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ

اوسکو باہلایا گیا اللہ نے یہی مذہب صحیح ہے یعنی ان سبکی تکفیر اور کوئی وصف کے
 اللہ تعالیٰ کا فوق کے ساتھ یا تحت کے ساتھ تو بھی کافر مومن ہے انتہی اور اسطرح مجمع الانہر
 شرح ملتقى الاہر والے نے بھی بوصفہ تعالیٰ بالفوق والحت کفر لکھا ہے یعنی
 اللہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت سے کرا کفر ہے پس اس صورت میں اوس ذات مطلق
 کا وصف بجهت فوقیت انفصالی کرا بھی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوہ ذیل میں ہوگی۔
 وقال ابن حجر المکی الشافعی فی الخفۃ او اعتقاد حد و ثناء او قدام العالم ونفی
 ما هو ثابت للقدیم اجماعاً کا اصل العلم مطلقاً او بالجزیات او اثبت ما هو
 منفی عنہ اجماعاً کا لون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنہ فمدعی
 الجسمیۃ او الجہۃ ان زعم واحد من هذا کفر یعنی کہا ابن حجر مکی شافعی
 نے تخصمین یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز
 کی جو ثابت ہے واسطہ قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقاً یا علم جزیات کے ساتھ
 یا ثابت کے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت نے جیسا کہ رنگ یا اتصال یا عالم نے لگا نہ عالم
 سے یا انفصال عن العالم یعنی جدا اور پرے رہنا عالم سے پس جو مدعی حمیت لکھا یا جہت
 کا اگر دعویٰ کرے اس میں سے کسی ایک بات کا بھی تو کافر مومن ہے انتہی۔ اس فتویٰ
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا بجهت فوقیت انفصالی مقید کرا بنجد وجہ کفر ہے اول
 توجہت کا ثابت کرا کفر ہے ثانیاً فاصلہ کا ثابت کرا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلہ یہ ایسے
 صفات ہیں جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بھی کفر ہے رابعاً اوس
 ذات مطلق کا بجهت فوقیت انفصالی مقید ہوجانے سے علم جزیات عالم کا انکار لازم
 آتا ہے یہ بھی کفر ہے خامساً ذات مطلق کا کسی ایک جہت میں مقید کر لیا ہے کفر ہے چھٹے

اس پر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتوہ ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ والحقیۃ
 فقد کفر یعنی جس نے حصر یعنی قید کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں یا جہت تحت
 میں تو بتحقیق وہ کافر ہو گیا۔ اور ابو نعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من
 شبه اللہ بشی أو ظن ان اللہ مثله شیء فهو من الشککین یعنی صفات
 مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہ
 کر کے کہتے تو بس اللہ تعالیٰ کی فوقیت میں جہت و انفضال یا اتصال کا ثبوت
 بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق و اجسام ہیں۔ اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر
 میں زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش لکھا ہے کہ بعض امیہ نے جن میں سے بعض
 حماد الخزازی شیخ البخاری ہیں کہا ہے کہ من شبه اللہ بخلقہ هذا کفر ومن
 حمدا ما وصف اللہ به نفسه فقد کفر وليس فیما وصف اللہ به نفسه لا
 رسولہ تشبیہا فمن اثبت اللہ تعالیٰ ما ورت بہ الایات الصریحۃ والاحیان
 الصیحة علی وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالیٰ ونفی عن اللہ تعالیٰ
 التقایص فقد سلك سبیل الہدی انتھ

یعنی جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار
 کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف کیا ہے اللہ تعالیٰ نے ایکو خود پس وہ بھی کافر ہوا
 اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں ہے
 اس میں تشبیہ پہ جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کی واسطے وہ امر جو آیات صریحہ
 و اخبار صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اس کے جلال و برتری کے اور نفی کی
 اللہ بزرگ برتر سے نقصانوں کی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا انتہ۔

پس یہاں ان تمام فتاویٰ کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہیں ہے بلکہ اصل غرض میری اس قدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ ہے کہ اسکی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت میں مقید نہیں ہے اور اسکی استواء ذاتی میں عرش پر ممکن و اتصال واقع نہیں ہے اور نہ اسکی فوقیت ذاتی میں جہت و انفصال ہے اور نہ اسکی قربت ذاتی سے کسی مکان میں حلول لازم آتا ہے اور نہ اسکی معیت سے کسی چیز کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے بلکہ باوجود استواء و فوقیت و احاطت و معیت کے اسکی ذات پاک ممکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال احسام وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ میں کی طرح کفر کا شائبہ نہیں جاتا واللہ یقول الحق وهو ھدای السبیل۔

میرے اس بیان بالاکمال تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہو جاتی ہے جسکو مولوی عبدالحلیم صاحب ابن مولوی محمد اسماعیل صاحب دہلوی نے جو ایک بردست حریف مولوی عبد القادر صاحب پیر مہی کے ہیں بلکہ حیدرآباد میں طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے سے میرا وہ دونوں امور کی بخوبی تصدیق ہو جاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت سے یعنی امراول مولوی عبد القادر صاحب پیر مہی کے اور ان عقاید باطلہ کی تکذیب تردید ہے جو ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت انفصالی اور مباذات مکانی بعید و شریک امثالی قرب و معیت ذاتی بلا کیفیت حلول اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت کے علاوہ اس مختصر فتویٰ مولوی محمد عبدالحلیم صاحب نے خاص بہات میں ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جسکی منظرہ کے چاروں مفتیوں اور معتبر علماء ہندوستان کی مہر و دستخطیں ثبت ہوئی ہیں جو وہ بھی میرے اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے ولخرج عولنا ان الحمد للہ

یہ سوال طرف سے جناب جرجاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے مکہ معظمہ میں شہداء ہجری نبوی

خدمت

شیخ محمد انصاری خرنجی مہاجر و مقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

سوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد وآله وصحبه
 اما بعد بحمد بنحو دست علماء دین و حامیان شرع متین سائل کی عرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے
 دو فریق بائیکدیر مختلف ہیں فقہوں اور کلامیہ قول ہے کہ کل صفات و حقایق الہیہ جو
 قرآن و حدیث میں آچکی ہیں اور ائمہ اہل سنت نے انکو اوصاف و حقایق الہیہ میں شمار
 کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ نہر بلاتاویل بلاتشبہہ و تمثیل و بلا نفی تعطیل ایمان لائے
 اور انکی حقیقت و ماہیت جو شایان شان الہی تم ہی اور توہمات و تصورات بشریہ سے منزہ
 و مبرا ہے بظلم الہی طناء تفویض کیجئے اور انہیں بحث و خوض و چون و چرا کیجئے جیسے استوار فرم
 ید و جہ قرب و نزول و غیرہ ان سب حقایق و اوصاف الہیہ تعالیٰ و تقدس پر بلا تشبیہ
 بلا تعطیل ایمان لانا چاہئے اور ذات باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفاتوں اور کیفیات سے جیسے
 اتصال اور انفصال بعد و مسافت اور طول و اتحاد و اعضاء و جملہ سے منزہ جانئے اور
 یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا اور علماء نے قرب و معیت کی آیا
 ہو چاہے تحت باقتضا جمل و مورد جہیمہ و معتزلہ و حلولیہ و غیرہ کے رد میں علم و حفظ و نصرت و غیرہ

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص قرآن مجید
 سے ثابت ہے۔ خزانہ اویل معنی تعطیل نہیں بلکہ اسکے ثمرات و نتائج کی باقضا راجل و مورد تفسیر و
 تشریح ہے پس اسوجہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص کتاب و سنت ہی پر اسے نفی
 و تعطیل نہیں ہو سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے قرب مخصوص قرآن و حدیث کی برصند صفت بعد
 اور دوری کی لگائی اور اس تعالیٰ کو بعید اور دور کہنا ہرگز جائز نہیں۔ اللہ جل شانہ کو بعید کہنا
 مسافت اور فاصلے کے ساتھ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اس میں کئی قباحتیں لازم آتی ہیں پہلی یہ کہ
 قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ قریب ہے کہ جو آیا ہے اسکا صریح انکار لازم آتا ہے اور انکار
 نص قرآن و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہ کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا بے کیف
 ہے یعنی کیفیت مسافت و بعد و انصال و انفصال وغیرہ کیفیات سے فوقیت اجسام کی منتر
 ہے پس اللہ تعالیٰ دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنا اور اعتقاد رکھنے سے فوقیت الہیہ
 میں فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہے اور ذات و صفات باری تعالیٰ
 تشبیہ کفر ہے بلیل نلیس کہ مشککہ نثی و هو السميع البصیر تیسری قباحت یہ کہ اللہ جل شانہ
 کو بعید اور دور کہنا الحاد فی الاسماء و الصفات میں داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ
 اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہیں اور اللہ جل شانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھ بعد
 اور دوری کے موصوف ہی نہیں بلکہ ساتھ قرب کے موصوف ہیں۔ اور یہ مقدس صفت قرب
 الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہیں اسوجہ سے کہ یہ دونوں حقیقتیں
 مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و ثل و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزہ
 ہیں اور دعویٰ تعارض و مناقض کا درمیان مخصوص الہیہ کے معنی ہے کہ کیف و تشبیہ پر اور اہل سنت
 کے نزدیک۔ ذات و صفات میں باری تعالیٰ کے مکلف و تشبیہ و چونی و چگونگی ہے نہیں ہیں

دعویٰ تعارض متناقض کا درمیان انصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ
 قرب ومعیت کے انصوص میں کیفیت و تشبیہ کا وہم کر کے حلول و اتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل
 اور کفر ہے اسی طرح فوقیت و استواء کے انصوص میں کیفیت اتصال و انفصال و مسافت بعد
 و فاصلے کا خیال کر کے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کر کے اعتقاد کرنا باطل اور
 کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جل شانہ کی عرش پر بلا کیف یعنی کیفیت اتصال و انفصال و مسافت
 بعد و فاصلے وغیرہ سے پاک اور منزه ہے اسی طرح قرب و نزول اُس تعالیٰ کا بلا کیف یعنی کیفیت
 حلول و اتحاد و اختلاط و اتصال و نقل مکانی سے مبرا ہے اسوجہ سے صفت فوقیت اور صفت
 قرب و نزول پر بلا کیف ایمان لائیکے باب میں اہل سنت کے نزدیک کوئی متناقض تعارض
 نہیں ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قرآن و حدیث میں آئی ہیں بلا کیف یعنی بے چون و بیکو
 مانستے ہیں اور اس میں کوئی محذور نہیں اور قرب و معیت کی آیات و احادیث میں علم و حفظ و نور
 وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکھنے کو جو علمائے کہا ہے اس سے بلا کیف قرب الہی جل شانہ کی نفی
 و تعطیل ہو نہیں سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے دوری ثابت نہیں ہو سکتی انصوص قرب الہی
 جل شانہ یہ ہیں سورہ بقرہ اذا سالک عبادی عنی فانی قریب ۱ سورہ وافہ و لحن اذنا
 الیہ منکم و لکن لا تبصرون سورہ قاف و لحن اقرب الیہ من جبل الورد سورہ ہود
 ان ربی قریب مجیب ۲ سورہ براء انہ سمیع قریب ۳ حدیث صحیح بخاری میں بروایت ابو موسیٰ
 اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً تدعون سمیعاً بصیراً قریباً الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام
 حافظ ابن حجر عسقلانی نے شاح کرمانی سے بعد کی نفی اور قرب الہی تعالیٰ سے حلول کی خبر
 نقل کی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ نے فقہ اکبر میں اور امام ابو الحسن اشعری نے کتاب ابانہ میں اور
 امام محمد غزالی نے احیاء العلوم میں اور حضرت امام ربانی محمد والہ ثانی نے مکتوبات میں اور

امام مصلیٰ نے سیف السنہ میں اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم میں اور قاضی
 ثناء اللہ بانی تہجیح نے مالایہ منہ میں اور سید احمد صاحب کیلوی اور مولوی اسماعیل صاحب دہلوی
 نے کتاب صراط المستقیم میں اور بہت سے علما نے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تفسیر بھی
 کی ہے اور علما و محققین اہل سنت میں سے کسی نے اللہ جل شانہ کو بعید اور دور نہ کہا اللہ تعالیٰ
 کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھ نصیب نہیں ^ط سوال
 محمد عبد الحکیم ابن مولوی اسماعیل ویلوری مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے ربنا لا تزعجنا و بنا
 بعد اذ ہذا یتنا و ہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب ^ط
فریق ثانی کے اعتقاد کا یہ مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ میں سے خاص کر صفت فوق
 محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خدا تعالیٰ کی عالم سے باہر عرش سے منفصل یعنی الگ ہو کر
 عرش سے پر ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ سے مسافت اور فاصلے کے ساتھ عالم سے دور رہتی ہے
 اور یہ فوقیت مفوض بعلم الہی نہیں ہے اور وہ نہالی دور ہی رہ کر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کو نہیں
 حلول و اتحاد کے قریب نہ جانا چاہئے بلکہ حق تعالیٰ کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہی
 کہنا جہل بلکہ کفر ہے کیونکہ حق تعالیٰ بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہیں وہ تعالیٰ خود
 دور رہ کر دور ہی سے جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت
 کرنا ہی چاہئے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان
 تضاد و تناقض بیشک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور
 خدا تعالیٰ عالم سے دور رہ کر جانتا ہے ورنہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہونا لازم آئے گا اور ذات
 خدا عرش سے منفصل غیر ماس اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک بقدر مسافت
 اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئے گا۔ اور استواء

یہ دو غیر بالفاظ بالکلیان کے معانی لغویہ معلوم نہیں اسلئے مانند حروف مقطعات قرآن کے لئے
 الفاظ مندرجہ ذیل میں سمجھنے کے معنوں کی تفویض کرنی چاہئے۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے
 تین حصے کئے صفت فوق تعرش اور صفات سببہ حبیبہ حیوۃ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کو طے
 پر بارہی کر کے الہیہ کے معنی معلوم المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ انہیں تفویض نہیں اور فوقیت میں انفضال و
 مسافت و بیہوشی کی کیفیت نگاہی گئی قرب و مقیت و نزول کو بلا کیفیت ہوں انکی برائے سہا
 نفی و تعطیل کر کے حقیقت الٰہی کو دیکھا اور دور ہی سے جانتا ہے کہ انکی تائید کی اور نزول کی نفی
 اس کے رحمت سے اسکی جزا و نازل کی اور ان صفات کو فوقیت کے نامراض و مناقض ٹھہرایا اور
 استواء و عدم و غیرہ کو مانند حروف مقطعات قرآن کے متشابہہ مجہول المعنی میں جمیع الوجہ ٹھہرا کر
 انکے معانی لغویہ ہی کی تفویض کی اور کہا کہ مذہب سلف ہی ہے طرفہ یہ کہ فوقیت میں کیفیت انفضال
 و بیہوشی و مسافت و فاصلہ تصور کر کے اسکو محکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور قرب و مقیت و نزول کو اس فوقیت
 کی کیفیت سے متاثر ہو کر انکی تائید کی بلکہ تعطیل کی سوائے ہذا نہ کو بیہوشی اور استواء و عدم کو متاثر
 مجہول المعنی ٹھہرا کر انکے خلاف ہر دلول سے کیفیت یعنی چون وہ چھوکنکی نفی و تعطیل کی اور فوقیت
 میں معنی تخلیف و بیہوشی و مسافت و فاصلہ تصور کیا جاتا ہے حقیقتی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا
 اور کہا کہ اس میں تفویض نہیں پس ان مذکورہ عقیدوں میں سے کون عقیدہ موافق کتاب سنت
 سے اور مطابق مذہب سلف اور ائمہ تحقیق اہل سنت کے ہے ہم ایہ وار و نکو یہاں فرما کر اجر پائے
 بدینوا تو جہد و ایہ اعتقاد فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب بیارم میٹھی کے اعتقاد کا مجموعہ

جواب اصول محمدیہ

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی بنیہ محمد والہ وصحبہ فریق اول کا اعتقاد موافق قرآن وحدیث کے اور مطابق مذہب ائمہ سلف و محققین اہل سنت کے ہے دلائل اس کے مطولات میں موجود ہیں اور فریق ثانی اہل زندقہ یعنی گمراہ یہودی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل پر کفر اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الہیہ میں جو قرآن وحدیث میں آئی ہیں نہ تشبیہ ہی اور تشنیل اور تفریق بین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے سلف سے ماور نہیں اور حکم فوقیت اور استواء اور قرب و نزول اور وجود و غیرہ صفات و حقائق الہیکا ایک ہی ہے کہ بلا تکلیف بلا دلیل و بلا تشبیہ و تشنیل و بلا نفی و تعطیل ان سب حقائق و صفات پر برابر ایمان لائیں اور حقیقت و ماہیت انکی بعلم الہی تم تفویض کر دیں اور صفت استواء و فوقیت میں مساوت اور دوری اور عرش و انصاف یا انفصال کا تصور کرنا اور وجود و غیرہ میں اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الہی میں حلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و مشبہ و کرامیہ کا ہے اور صفت قرب و معیت میں حلول و انتقال کا تصور کرنا مذہب جلولہ و ملحد و نکاہ ہے۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقائق الہیکی عقل قاصر میں نہ آئیے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب معتزلہ اور جمہیہ کا ہے اَلْحِیَاذُ بِاللّٰهِ الْعَظِیْمِ اور درمیان فوقیت الہی تعالیٰ اور قرب الہی کے تعارض ثابت کر کے قرب الہی جلشائے کی تعطیل کرنی اور حقیقت الہی دور ہی سے جانتا ہے کہنا نری ضلالت ہے اور حقیقت الہی

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اس طرح حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنا کفر ہے حق تعالیٰ بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے انہیں کوئی تعارض نہیں اللہ تعالیٰ سمجھ دے اور اس باب میں جواب عزلی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوی محمد اسماعیل دیواری نے لکھا ہے صحیح اور موافق قرآن و حدیث اور مطابق ائمہ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر ربہ محمد الانصاری الخ زجی المقیم بکتابہ المشرقة سنہ ۱۳۰۸ ہجری

نقلہ (محی الانصار)

یہ اعتقاد مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کا ہے جو اوہو بدست خود رو بروا اہل مسی وریار خان مرحوم واقع پیارم پٹی بروز جمعہ ۴ صفر ۱۳۱۲ الہ ہجری لکھ دیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم میں نہیں۔ عرش برین کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتھ جہاں ہے اللہ تعالیٰ ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہ اوصاف کے قریب اور ساتھ ہے اس کا مخالف اہل سنت و جماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے ۵

کتبہ عبدالقادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما
اس وقت اسکے جاب میں مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسماعیل نانائی دیواری

اس کا غنہ پر یہ لکھا دیکھو :-

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جل شانہ کی عالم میں حلول کر کے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے۔ اسکی ذات کی نزویگی اجسام و اعراض کی نزویگی سے نہیں جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہیں۔ وہ تعالیٰ عالم سے فاصلے کے ساتھ جدا نہیں۔ مسافت کی جدالی جو محض تشبیہ اور کیفیت کے اس کا عقیدہ ہے۔ خارج از اہل سنت و جماعت ہے اور داخل فرقہ بن ہشتم کراچی۔ علم وغیرہ سے نزدیک ہے کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جزا تاویل نہیں بلکہ علم وغیرہ قرب و معیت ذاتی بلکہ ایک کے آگے ہیں۔ اللہ جل شانہ دور ہے کہنا اتحاد فی الالہاء فالحد فوات میں داخل ہے ۛ

کتاب محمد عبد الحکیم الویلوری عفا عنہ الربا۔ ی

مولوی عبد القادر صاحب پیارم بیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بارے میں یہی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات سے دور ہے۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکھتا ہے عرش پر سے رہا کرتا ہے فاصلے کے ساتھ باہر طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے آگے لگی ہوئی ہے طرفہ یہ کہ حدیث میں فوق العرش آیا ہے اور یہ کہتے ہیں پر عرش کے داد اتباع ہو رہی۔ ایسی ہوا سپر طرہ یہ کہ فاصلہ اور دوری۔

مولوی محمد عبد الحکیم صاحب کے اعتقاد کا حال یہ ہے کہ اللہ جل شانہ شک و جہا کیف فوق العرش ہے جطرح اسنے اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی فوقیت اجسام و اعراض کی فوقیت کی کیفیتوں اور لوازمات جیسے انفصال اور انفصال دوری مسافت فاصلے وغیرہ سے پاک اور منترہ ہے اسطرح اللہ تعالیٰ کا نزدیک اور ساتھ ہونا ایسا ہے جیسا کہ لائق ہو جطرح اسنے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کریں اور

اللہ جل شانہ

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منہم
اور پاک ہے اللہ جل شانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہئے کہ جیسی وہ ہیں نہ جیسی کہ
ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن میں آوین علیہ السلام اَمَّنَا بِاللّٰهِ كَمَا هُوَ بِاَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ جَوَانِ
کے ذہن اور قابو میں آوے وہ بھی مخلوق تراشیدہ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان
کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کے کیسے قابو میں سماوے فرمان خداوندی ہے پس
کشمکشہ شئی و هو السميع البصير اور فرمان واجب الالذعان ہے ولا یحیطون علیہ السلام
اور حدیث نبویؐ ہے اَنْتَ كَمَا اَنْتَ عَلَیْكَ نَفْسُكَ ساری صفات الہیہ جو قرآن
و حدیث میں آئی ہیں بغیر تشبیہ و تمثیل اور بغیر تعطیل کے انہ پر ایمان لانا چاہئے اور
حقائق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہوں جنکا علم اسکیو ہے اسکی علم حکم
کے طرف تفویض کرنی چاہئے اور اس بارے میں کل صفات برابر ہیں اَمَّنَا بِہِ کُلِّ
مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا ہاں ایک سوال لکھا جاتا ہے جو جماعت پیام بیٹ کے چند دینی بھائیوں
نے لکھا کہ علماء و مدرسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور مع جواب درج
ذیل ہے ناظرین انصاف آئیں ملاحظہ فرماوین۔

السؤال

کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس باب میں کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا
اور کہتا ہے کہ ذات باری جل شانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر متما
ہے اور ماتحت عرش سے تحت الشرع تک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے
ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رکھ دوہین سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہو سکتی ہی نہیں۔ اور بغیر حلول و اتحاد کے ذات باری تعالیٰ کو بلا کیف قریب کہنا اہل بلکہ کفر ہے اور ذات باری تعالیٰ دور رہ کر دور ہی سے اشیاء عالم کو جان لینے کے سوا اور کس طرح اسکے لئے قرب (گو بلا کیف بغیر حلول و اتحاد کے) ہو سکتا ہی نہیں۔ اور یہ شخص درمیان لصوص فوقیت الہیہ اور لصوص قریب الہی کے تعارض ثابت کر کے فوقیت میں کیفیت انفصال و مسافت و بعد و فاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی دویں کر کے دوری ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہ ہے کہ خدا سے تعالیٰ دور رہ کر جانتا ہے شرع شریف میں اس طرح عقیدہ رکھنے والی کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنی اور اسکی اقتدا کرنی درست ہی یا نہ بدینوا تو جبراً

جواب علماء مدرسہ عربیہ دیوبند و ائمہ فضیہ

الجواب

ذات باری تعالیٰ شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت و فاصلہ کے ساتھ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے لصوص قرآنیہ و احادیث نبویہ و اجماع سنت کا قال اللہ تعالیٰ نحن اقرب الیہ من جبل الوریذ و نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون و ہو معکم انما کنتم الخ۔ ان تمام آیات سے قرب و معیت جناب باری مخلوق کے ساتھ ثابت ہے اور یہ ہی مذہب ہے متحققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہیں اور قرب و معیت علمی کے قائل ہیں وہ معاذ اللہ یہ نہیں کہتے کہ ذات باری تعالیٰ دور ہے اور مابین مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہ کہ کیا مذہب اہل حق متبعین

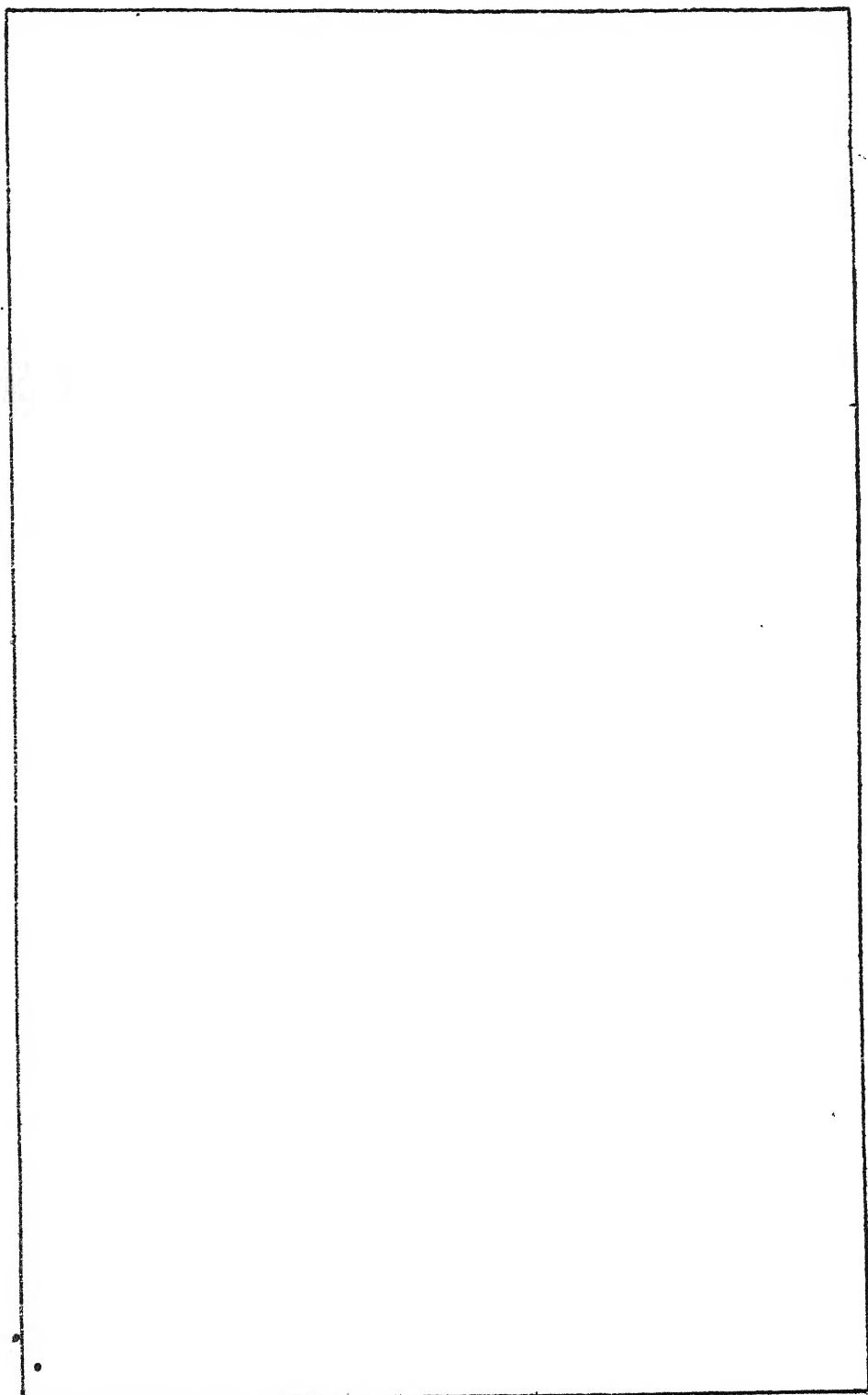
بلکہ قایل اسکا فرد تبتع ہے یہ کہنا کہ قرب بالکیف ہو ہی نہیں سکتا۔ بالکل لغو اور
باطل ہے اور انکار نفوض ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہیں۔ اور نماز اوس کے
پیچھے درست نہیں۔ اوسکو امام نہ بناوین اور مقتدانہ جہین وہ شخص بدین ملحد ہے
خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے۔ مصداق فضلو و اضلو اکا ہے فی تعالیٰ
اوسکے مکاید سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ احکم کتبہ الاحقر غزیر الرحمن غفر عنہ ذنوبہ

نقل ہر
غزیر الرحمن
و نول علی

نقل ہر
محمد منقذ علی

الجواب صحیح	الجواب صحیح
محبہ محمود عفی عنہ	محمد ناطر حسن عفی عنہ دیوبند
الجواب صحیح	الجواب صحیح
خلیل احمد عفی عنہ	محمد منقذ علی عفی عنہ
مدکس مدرسہ	دیوبند

12



ناظرین باتحکیم کے خدمات میں ایک ضروری

الٹاماس

قبل ازاں کہ کچھ عرض کروں او لا اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اس کے متعلق بعض حالات کا بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

سالہ ۱۳۱۰ ہجری بمطابق ۱۹۰۱ء میں تبقریب دورہ بمقام شورالور میں پہنچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ تماپور میں (جو یہ آبادی قصبہ شورالور کے ملحق ہے) ایک جماعت موجود (عالم بالحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سربراہان کو گون سے عبداللہ رضا سے اول ملاقات ہوئی اور پھر ان کے جماعت کے لوگوں سے بھی ملاقات ہوتی رہی ایک ن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چھیڑ دیا چونکہ اسی زمانہ میں میں نے اس باب میں ایک رسالہ التنبیہ فی التشبیہ لکھ چکا تھا اور اس کا مسودہ جو ہمراہ تھا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام میں میرا قیام شورالور میں ہی ہوا تھا تو روزانہ یہہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہہ رسالہ پڑھا جاتا تھا چونکہ عبداللہ صاحب ایک عالم الطبع اور سمجھ دار آدمی تھے اپنے بھائی غلطیوں سے بہت لہ خبردار ہو گئے جسکی وجہ سے انکی جماعت کے خیالات میں بھی تبدیلی واقع ہو گئی۔

اس واقعہ کے چند روز پیشتر اس جماعت کا ایک شخص محمد حسین ناچھی مولوی القاضی کے پاس پیارم بیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہاں کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہوں کہ درنیو لا مسئلہ
استقامی علی العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہو گئی
تھی اسکی اطلاع شاید مولوی عبدالقادر صاحب کو ہو گئی تو انہوں نے ضرر شبہ لید
و تعویذ ایمان وغیرہ چند رسالے مسیح حنین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجے
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگوں پر حیرانی و پریشانی چھائی گئی کیونکہ
عرصہ دراز سے ان لوگوں کا جو خیال استقامت و فوقیت انصالی علی العرش کا
ہوا اسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ مولوی عبدالقادر
پیارم پٹی کے وہ رسالے انکے پاس پھونچے جنہیں انہوں نے فوقیت انصالی
علی العرش کی بحث کو چھوڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو سچ مح کا فریب دیا تھا
غرض مولوی صاحب نے ان رسالوں مین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے
خیالات مین تزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت سادگی کی حالت مین میرے
پاس پھونچی جبکہ میرا دوسرا دور اشورالو پہونچا تھا اور مجھ سے درخواست کی گئی کہ یا
تو مین ان رسالوں کے بیانات کی تصدیق کروں یا تردید۔ اگرچہ مجھے اسوقت
کم فرصت تھی لیکن مجھے اس بات کا خوف یہاں کہ اگر پہلو تہی کرتا ہوں تو ان
لوگوں کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جائیگی اور تذبذب کی حالت مین
پڑ جائیگی نظر بران سٹوگلا علی اللہ و لا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکھنا
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچھ بھی اثر نہ
ڈالے گا کیونکہ ان کے رسالوں سے یہ زعم پایا جاتا تھا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہیں ہے اور پہراونکو اپنے مسلمہ دلائل پر اس قدر غور و تنہا
 جھکاؤ نہ ادا کر کے خیال میں از قبیل محالات تھا اس پر طو و سببات کا افکوحہ تھا
 کہ اتیک کسی نے اون کے عقاید باطلہ کی تردید نہ کر کا لہذا مجھے ضرور پڑا کہ اون کے دوسرے
 رسائل کو بھی دیکھوں اور اون کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کروں لہذا
 میں نے مولوی صاحب کو لکھا اور اون کے دوسرے رسائل بھی منگا کر دیکھا اس
 باب میں حسب مندرجہ حاشیہ جلد اوّل و عمق المقالات فی اثبات خلافت میں بتیح علوم التائیل
 بار ارسائل میرے نظر سے گزرے اور احسن البرهان فی تنزیہات الرحمن (عربی)
 میں نے اون کے دلائل کو منتخب کر لیا اور تکذیب المبتدی فی قول البتیری عن افرام القسری (اردو)
 اوس کے جواب میں یہ ایک سلیط المقالة التقیة فی خلافت المجسمہ (اردو)
 رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر آئے ہیں لکھکر التحصیل المفید فی تنزیہات التوحید (عربی)
 قبل از انکہ وہ شایع ہو اصل مضیہ کو جوہر بجا الاستوی علی الاحتوا (اردو)
 سودہ کے تھا مولوی صاحب کے خدمت میں روانہ تعویذ ایمان از آسین بن بیان شیطان (اردو)
 کرنا مناسب بنا کیونکہ افسانے رسائل کے فائدہ جدیدہ (اردو) ضرر بنید حج عینہ (اردو)
 دیکھتے ہیں مجھے معلوم ہوتا تھا کہ اونکو اپنی پہلی قول السلم (اردو) مہربوت (اردو)
 کا دعوہ پر لہذا اونکو اپنے حریف کے مقابل میں صمصام الاعلام علی معتدی الامنام (اردو)
 نکتہ چینیوں کے اکثر عادت ہو گئی ہے
 یا جاب سے عاجز آنے کی صورت میں
 کچھ بھی پر آجالتے ہیں اور غیر مندرجہ
 دنا لایم الفاظ کہنے لگتے ہیں اور انکی طبیعت کا یہ ہوا وہ بھی دیکھا یا تھا کہ اکثر وہ
 رد میں ہیں -

نوٹ

یہ آخر الذکر دونوں رسائل خاصکر مسئلہ وحدۃ الوجود

دنا لایم الفاظ کہنے لگتے ہیں اور انکی طبیعت کا یہ ہوا وہ بھی دیکھا یا تھا کہ اکثر وہ

غیر متعلقہ بحثوں کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہیں اور اس پر طرہ بہہ کہ انکو برائے نام رد و قح کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا میں مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو مد نظر رکھ کر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کیے اور طالب حق بننے اور نہیں کو حکم بنایا اور حضرت کے متذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقائص و کمزریاں لکوا کر ایلے لطیف پیر اپرا انکو متنبہ کر دیا کہ تا وہ میرے جواب میں تہذیب کو اختیار کریں اور فضول بحثوں کو نہ چھیڑیں۔

حضرت اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت میں گزارنے سے اصل عرض میری یہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید باطلہ کی غلطیوں سے اوقف ہو جاویں اور امر حق کے طرف رجوع فرماویں تو پھر مجھے اسکے شائع کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ ہوگی یا اگر سٹ دہری کے ساتھ کچھ جواب دین یا اعتراض فرماویں تو اسی رسالہ کے ساتھ مع اسکے جواب کے شائع کروں تاکہ دوبارہ موقعاً کو تکلیف اور تباہی کی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب ایسے جالاکے نکلے کہ راستہ ہی کو انہوں نے چھڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے کہ جواب تو درکنار اصل رسالہ کو ہی اب تک پس نکیا چنانچہ پہلا میرا خط یہ تھا۔

حَکَمٌ لَّا اَقَامَ حَکَمًا

مولانا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم بیٹی دام محبہ دم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپ کے چند رسالے بمقام حضور
عبداللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گزرے اور سوقت آپ کے خدمت میں

بند یہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تھا اور پہر جیون جیون آپ کے رسالوں پر میری نظر پڑتی گئی تحریر میری بڑبڑتی گئی آخر وہ میل خط رسالہ کی صورت پر لکھا اور جبکہ میں نے اُن موجودہ رسائل میں بعض مضامین و دلائل کا حوالہ دوسرے رسالوں میں آپ کے پایا تو اُن سب رسالوں کو آپ سے طلب کیے بھی دیکھا عرض آپ کے جملہ اربعہ جلدی وارد درسلے میرے نظر سے گزرے اور اس رسالہ کی تحریر میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید و عالمی کوئی دلیل یا کسی آپ کے اعتراض کا جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکھے عرصہ دراز گزر گیا مگر وہ ایسے پریشان اجزاء تھے کہ بجز صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اس کے نقل کرنے میں بھی ایک عرصہ گزر گیا اور میری کم فرصتی کی وجہ سے نقل کا مقابلہ اور نظر ثانی میں بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو مجھے بیضہ آپ کے ملاحظہ میں گزانا چاہا ہی کیونکہ ہر اسکے بیضہ میں عرصہ ہو گا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے بلکہ کرم بعد ملاحظہ اس کو واپس فرمائے۔

یہاں اس امر کا عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس رسالہ کے لکھنے سے میری اصل غرض اظہار حق ہے اور میں حق کا طالب ہوں لہذا اگر امر حق مجھ پر ظاہر ہو جاوے تو میں اس کے قبول کرنے میں ایک منٹ کی بھی دیر نہ کروں گا اور اس باب میں ابنا زمانہ کی میں ہرگز بیروی نہ کروں گا کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ اس جبکہ کسی عقیدہ پر گودہ باطل ہو عرصہ دراز تک قائم رہتا ہے اور اس کو اپنی درست میں حق جانکر اس کے ثبوت میں کوشش کرتے لگتا ہے اور مشہور ہو جاتا ہے تو پھر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا دوسرے سخت متناقض گزرتا ہے آخر وہ

سخن پروری کرنے لگتا ہے بانفسانیت پر آجاتا ہے یا کبھی انسان کو اپنے علم و فضل پر پہرہ نہ ہو جاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست میں حق سمجھ لیتا ہے تو پھر اوس پر امر حق کا کہنا ہی محال ہو جاتا ہے علم مخصوص جسکے علم و فضل کی شہرت ہو اور لوگ بھی اوس کے معتقد پیر و پیون تو پھر اوس کے حق میں اپنے کلام سے رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا مومن سے بھی سخت بعیت ہے چنانکہ میں نہ عالم و فاضل پیون اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور میں مشہور ہے اور نہ میرا کوئی معتقد پیر ہے لہذا انشاء اللہ تعالیٰ اپنی غلطی کا اقرار اور امر حق کا قبول کرنا مجھ پر بہت آسان ہے جسکے لئے میں ہل آمادہ و مستعد ہوں میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہو جائیگا کہ فیما بین اصل امر متنازع صفت قرب آہی ہے یعنی آپ کا اصل دعوے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بعید ہے قریب نہیں جسکے میں مخالف ہوں لہذا میں آپ سے اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہوں جبکہ آپ نے اوس ذات مطلق کو بفاصلہ مکانی بعید ثابت کر دیا تو تعین مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹھہرایا گیا۔ اگرچہ اپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت میں بعض عقلی دلائل پیش کئے ہیں اور چند اقوال نقل فرمائے ہیں لیکن میری دانست میں نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ اوس کا آپ کے مفید و مانہ نہیں ہے جسکی تصریح میں نے اوس اوس مقام پر رسالہ لمالین کر دی ہے پس امید ہے کہ اوس پر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس اپنے دعوے کو دوسرے اولہ لفظیہ قطعیہ سے ثابت کئے میرے جوابات اور وغائل کی خامی سے مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمادینگے جیسا کہ طریق حق پسند ہوگا

اجکل لوگوں نے ایسے موقع پر جو اپنے کا جو طریقہ اختیار کر رکھا ہے آپ اس سے
 بخوبی واقف ہیں یعنی بعضوں کا یہ طریقہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی ان کے جواب میں
 کوئی آتا ہے یا ان کی غلطی کا اظہار اون پر چاہتا ہے تو مشتعل ہو کر اس کو ادا اجل
 و فادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اس بات سے پہلا
 مقصود اون کا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا اس سے پہلے اس کے جواب میں
 اس کے غلطیوں کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہیں
 اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود اون کا یہ نکل
 آتا ہے کہ ان کے شاگرد و حواری کے نظروں میں اون کا حرف ناقابل جواب نظر آئے
 اور اس کی وقعت گھٹے اور اپنی عزت بڑھے۔

اور بعض کا یہ طریقہ دیکھا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہاں جواب نہیں بن پڑتا
 اصل بحث سے قطع نظر کر کے روئے کلام کو اپنے دوسرے طرف پھیر دیتے ہیں
 اور اصل بحث کو چھوڑ کر دوسرے مباحث کو چھیڑ دیتے ہیں تاکہ اپنا حرف بغیر
 متعلقہ بحثوں میں لگا سکیں اور آپ اصل بحث سے بچ کر لوگوں کی نظر
 بجا کر نکل جاویں اور اپنی قلعی کھلنے نہ پاوے اور بعض جب کچھ بن نہیں پڑتا
 تو سخت حسرت کہنے لگتے ہیں گالی کلوچ پر آجاتے ہیں غرض اس قسم کے مختلف
 طریقوں کو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہیں کہ اصل مطلب فوت اور اوقات
 عزیز ضائع اور ہر امر حق ظاہر نہیں ہو سکتا خداوند تعالیٰ سے امید قوی ہے
 کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہ ہو گا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے آمادہ نظر آتے
 ہیں اور میں امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہوں۔ میں نے جتنے امسح

اس رسالہ میں تنہا آمیز یا یکایک الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپ کو بہت بچایا،
 تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو میں اس کو معافی کے ساتھ واپس لینے
 کیلئے تیار ہوں اور نیز میں نے اس رسالہ میں بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی جب
 حال اس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام مکانات و اسرار لامکان و حقایق عالم
 و پردہ ہائے نور و ظلمت وغیرہ وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر جو جب اقتضا سے حال
 و مقام کے مفید و ماسمجھا گیا ہے مگر ان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چند ان میں سے
 مضر بھی نہ تھا تاہم میں نے اس کا کمال دینا ضروری نہیں سمجھا اگرچہ یہ نازک
 بحثیں ایسے نہیں جو اس قدر مختصر بیان اور کے افہام و تفہیم کے لئے کافی و روانی
 متصور ہوں لہذا جناب سے امید کی جاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے
 نسبت کچھ اعتراض ہو تو اس کو اس قدر طوالت ندین جو اصل مطلب دور پر چلے
 یا فوت ہو جاوے میں تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی ضل و
 دوری کے دلائل کا خواہان ہوں تاکہ اس سے استفادہ حاصل کروں
 جبکہ آپ نے اصل کو ثابت کر دیا تو باقی کے جملہ فروعی اجاث بجائے خود
 باطل ہو جائیں گے۔ ابھی تک میں یقیناً یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن باتوں کو میں نے
 آپ کے کلام سے اخذ کر کے اور پر بحث کی ہے دراصل آپ کا وہی مقصد ہے
 یا کسی مفہوم کے اخذ کرنے میں مجھ سے کچھ غلطی واقع ہوئی ہے پس اس رسالہ
 کو آپ کے ملاحظہ میں سب سے پہلے گذرنے کی ایک بڑی عرض یہ ہے کہ اس
 میرے خیال کی تصریح ہو جائے بالفرض اگر مجھ سے کہیں غلط فہمی ہوئی ہے
 تو آپ مجھ سے اطلاع فرمادیں تو میں نہایت ممنونی کے ساتھ اس پر بحث کروں

اس رسالہ سے نکال دوں گا۔

ابھی تک اس رسالہ کو میں نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہیں کیا ہے اور نہ طبع کرانا چاہتا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیا ہے کہ اول میں آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کر لوں لہذا امید ہے کہ براہ کرم اس کے متعلق جو کچھ آپ کا خیال ہو بوالہسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرماؤ گے اور مجھے زیادہ انتظار میں نہ رہیں گے اسکو میں نے ذریعہ رجسٹری روانہ کیا ہے آپ نیز گروانہ فراوان اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگسور مجھے پہونچنا چاہئے۔ اللہ معناؤ معکم ایفا کنا وکنتم۔

المرقوم ۹ ربیع الثانی ۱۳۰۲ بمقام دورہ لنگاوتی۔

عبدالحق صاحب
مدرسہ عربیہ
حیدرآباد دکن

دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر رضا دام مجدکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپ کے بعض رسائل کے جواب میں میں نے ایک رسالہ لکھ کر ۲۹ ربیع الثانی ۱۳۰۲ء کو ذریعہ رجسٹری ارسال خدمت کے یہ استدعا کی گئی تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میں میرے جواب کے متعلق آپ کا خیال ہو اوس سے بھی میں مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ نہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ اب تک اس کے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہیں دیکئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

ابتک ملاحظہ سے گزریکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اسکا سخت انتظار ہے
 بوجہ عدم مخالطہ اسکو جسٹریکرایا ہوں آج صبح نام لنگسورینک روانہ فرامین زیادہ
 والسلام مرقومہ المحرم الحرام ۱۵ ستمبر ۱۹۵۱ء - پانڈہ خلیفہ گنگا

صفت حسین بن علی
 علامہ شبیر آبادی

حضرت - جبکہ میں مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہو گیا تو عبد اللہ صاحب
 تپا پوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حسرت
 جوش میں آگئی لیکن مولوی صاحب ایسے جال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا
 میرے خط کا جواب لکھ کر اپنے شاگردوں کو تو بتا دیا مگر مجھے روانہ کیا جنہاں چھاؤں
 خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبد اللہ صاحب
 تپا پوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہنچی اور سکی نقل یہ ہے۔
 نقل خط حضرت استاد مولوی عبدالقادر صاحب جو تھم صا کو لکھ کر بھیجے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم تعلیمات کو بعد اظہار سلام
 معلوم ہو تمہارا رسالہ یہاں آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سو اس کے مولوی
 سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھ مباحثہ تحریری جاری تھا اس لئے
 اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہ ہوا پھر میرے اشتغال خیر و بر میں اسکو ہوا لکھا
 اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کچھ ایک دیکھا اسکا اتفاق
 سرسبز اعتقاد اہل سنت کے مخالف نقطہ دیا اور اس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تم خود

ہیں تمہارے مذہب کی بربادی پر یوں جو دم مارے ہیں غرض چند اقوال تمہارے
 وغیرہ لکیر کہنا ضرور ہے اسلئے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ
 بالفضل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہوں بچو کہ تعالے وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکھا
 جاویگا اور تم کو قسم ہے خدا سے غرض مل کی کہ ایک رسالہ بعد طرف فقیر کے بھلین
 وفقنا اللہ وایاکم الیٰ تو حیداً الصیححہ الذی علیہ سلف کلامۃ والسلام علی
 من التبعہ الہدی -

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے میں اس کو فریق
 ثانی کے خوشی کے لئے نقل گذرانکہ عبداللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو
 سنا دیں انشاء اللہ تعالے عرصہ قریب میں جہتم صاحب کا مکرا اور سہارا حق تم برابر
 فریق اولیٰ پر غور طلب ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے
 مان لیتے ہو یہی نشانی ہے دجال کے آنکی تمام جماعت کو سلام کہہ دیجئے اور مولوی
 صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چہا دیں تو مجھ کو بھی دو رسالہ روانہ کرو مرقوم پہلی طرف

حسین

جواب

خدمت مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی

السلام علیکم۔ تا پور والے عبداللہ صاحب کے نام آپ کے شاگرد سید حسین نے
 آپ کے خط کی جو نقل روانہ کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ۲۴ محرم
 کو میرے خط کا جواب دیا ہے لیکن ٹری جیر ہے کہ اصل خط اب تک مجھے نہیں ملا
 خیر اگر آپ نے روانہ کیا ہے تو مل بیگا۔

مجھے اگلی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ میں نے اپنی
تحریر میں جس قدر تہذیب و ملائمت کو کام میں لایا ہے اس کے جواب میں بالعکس طریقہ کو
آپ نے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہیں
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات میں کہیں یہ مجبوری بغیر محمول نہ ہو کیونکہ جب انسان
عاجز ہو جاتا ہے تو زبان و رازی کرینے لگتا ہے جناب میں کیا یہی انصاف و شہ
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھ بغیر اس کے باطل ہونے کا آپ نے
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی کیجئے کچھ تو تحمل و وقار کو کام میں لائے ابتدا سے انتہا تک
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس میں خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھ غم
ہوا و سکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمائے جو طریق حق پسند و نکتہ پسین سخت
حیران ہو نہ کہ بعد طبع ایک رسالہ آپ کے خدمت میں روانہ کرنے کیلئے خدا عزوجل
کی قسمیں آپ مجھے کیوں دے رہے ہیں جبکہ میں نے قبل از طبع کے اصل کتاب
ہی کو آپ کے ملاحظہ میں بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اس کے بھیجنے میں آگے کچھ شبہ ہوا
ہرگز نہیں ایک نہیں دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیج دو لگا کچھ اس کی فکر نہ کیجئے۔
کیا خوب ہوتا اگر آپ میں فی الحقیقت کچھ تعصب نہیں ہے اور آپ حق کے
طالب ہیں تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات و شبہات کو مجھے
ظاہر فرما دیں تاکہ میں ان کے جوابات کے ساتھ طبع کر سکوں امید ہے کہ آپ
میرے اس جسارت پر خفا نہ ہوں گے اور اس میری استدعا کو قبول فرما دیں گے
اور اپنے اعتراضات و شبہات کو اصل کتاب کے ساتھ جلد واپس فرما دیں گے
اس کے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ کہیں گے اللہ بس باقی ہوس مرقوم

صفر ۱۳۵۱ ہجری - مقام لنگسور - یہ خدا ذریعہ رجسٹری گذرانا گیا ہے فقط غلط

صفر ۱۳۵۱ ہجری

حضرت آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ میرے اس جواب میں بعض الفاظ مولوی
پرست گراں گذرے ہونگے علی الخصوص عبداللہ صاحب نے مولوی صاحب
مکرر و سکر رہے استعدائی کہ یہاں جماعت میں انتشار اور آپ کے جواب کا
سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاوے گا تو آپ کے مخالفین کا عقیدہ
موجوہ و ایگا عرض عبداللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ میں اپنا انتظار اور انتشار
ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھ کہنا ہی پڑا لیکن بچارے مولوی صاحب
کی جان اس نصیبت میں پڑ گئی کہ اگر کہیں تو کیا کہیں اصل سبب تولا جواب
تھی اگر خاموش رہیں تو عزت باقی نہیں رہتی ناچار جواب میں آنا پڑا تو مولوی صاحب
اور ایک سال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاء الموحیدین عن اغوار اللہین
کا اور چند قلمی اوراق اسی اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے جلد شد صاحب
کے پاس پہنچے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامعہ مدار
عبداللہ صاحب تامل پوری کو بعد اسلام کے معلوم ہوئے آپ سے خطوط کا
جواب اب تک روانہ نہیں کئے یہ خدا تعالیٰ کی عبادت ایاہوں نے کا کیا سبب
ضرور خطوط کے جواب میں قصور می کہہ سکتا تھا - بہتر صاحب کے خط سے یہ
ظاہر ہے کہ آپ نے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روانہ کیا ہے اس پر
ہم صاحب خیر فرماتے ہیں کہ اصل کارڈ مجھے اتک نہیں پہنچا یہ بات سچ ہے

یا جوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسہی خط میں یہ لکھے ہیں کہ میرے رسالہ کا جو رد ہوگا اسکو قبل از چھپوانے کے میرے پاس روانہ فرمائے اسلئے بالفعل ایک بات کا رد لکھ کر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہیں یا رد کرتے ہیں سو حضرت دیکھنا چاہتے ہیں آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی اکیسٹ لکھ کر کہو اور سکودمان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجاء الموحل معن اغواء الملحین روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیوں کو ہمارا سلام کہہ دیجئے تاریخ

۱۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۵۱ ہجری مطابق ۶ مہر ۱۳۰۶ء

حسین بن احمد زبیدی صاحب
روح بیہ



حضرت اب تو اب ہمارے مولوی صاحب کی چالیوں اور چالیسوں نے خوب واقف ہو گئے ہونگے کہ خود روپوش ہو کر اپنے ایک شاگرد کو مٹی بنا کر اس کے آرمین تکار کیلئے لگے کچھ ہوسر دست شاگرد و نمین اپنی عزت تو رکھ لی بھی کہ چند درقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت میں لکھ دیا لیکن یہ نہایت مختصر رسالہ میرے جواب میں نہیں لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اونکو آسان نہ تھا لہذا انہوں نے وہی چند اقوال اور اپنے پڑنے خیالات کو مکرر ایک جگہ جمع کر دیا جو کا جواب میں دے چکا تھا تو پھر مجھے اس کے متعلق یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحہ نمین صولہ کی بحث کو چھری ہے اور چھ صفحہ نمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صولہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ علیہ پر شے کا اطلاق صادق نہیں آتا کیونکہ اس کے واسطے نہیں اشیاء کا اطلاق ایک ایسی ذات باصفات پر صادق آتا ہے جو خارجِ عین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے جسم نام ہے گویا میرے جواب میں انہیں دو امر کی مخالفت پر قلم اڑھایا ہے۔

حضرات۔ آپ خود غور کریں کہ ان دونوں بحثوں کو اصل امر متنازعہ فیہ سے کیا تعلق ہے ہم نے تو مولوی صاحب کے ان تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تھا جو اصل و بعد ذات مطلق باری تعالیٰ کے نسبت انہوں نے پیش کیا تھا اور یہاں سے ان کے دعوے کا ثبوت چاہا تھا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چھوڑ کر غیر متعلقہ بحثوں کو چھیڑ دینا ان کی دونوں سہمی اور درماندگی کی دلیل نہیں ہے اور کیا اس سے مولوی صاحب کا یہ صاف نثار نہیں پایا جاتا کہ اصل بحث سے انہی جان بچا کر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثوں میں لگا کر اس پرانہ سالی میں رسوائی سے بچا کر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہکت لیں

حضرات۔ میں نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بھیجا اور اسکے جواب کے لئے بہت وسیع موقع دیا تھا اور اپنا یہ منش بھی بتلادیا تھا کہ اس کا رد کیا جاوے گا تو اسی رسالہ کے ساتھ اس کو جواب کے ساتھ جہاں دیا جاوے گا مگر افسوس کہ یہی امر شاید مولیٰ کو سببِ ہمت کر ڈالا لہذا انہوں نے تین طریقے اختیار کئے اولاً غیر جذباتانہ تحریر و سخت کلامی براہِ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکھ لیجئے میں نے کس تنہی سے ان کو لکھا ہے اور انہوں نے اس کا جواب کیسے ناملائم الفاظ میں دیا اور یہی طرز انہوں نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ میں بھی اختیار کیا ہے جو صورتِ علیہ

اور روح کے بارہ میں دیا ہے کیونکہ انسان جب اس سے عاجز ہوتا ہے اور اپنی کامیابی میں
 مایوس ہوتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے۔ ثانیاً غیر متعلقہ بحثوں کا چرچہ دینا۔ میں اس لئے
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کے بعد و فضل کے دعویٰ کی دلیل پوچھتا ہوں تو وہ ہنوں عالمیہ کے
 شے ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اعتراض کرتے ہیں تاکہ میں اس کا جواب نہ توں پہر و سبیل حق
 اور شاخیں نکالنے جاؤں یہاں تک کہ اصل مسئلہ یوں ہی رہ جاوے اور یہ اپنی جان بچاؤ اور
 جواب میں آخر میں ان فضول بحثوں و اعتراضات کا کہان تک جواب دے سکیں ہوں۔

حضرت کیا آپ اس رسالہ میں مولوی صاحب کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب
 ملاحظہ نہیں فرمایا مگر ہمارے مولوی صاحب میں اس کے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو ہر میں
 اونکو کہان تک سمجھا سکو گا خدا ہی اونکو سمجھے۔ بہر حال میں نے اونکو ان بہرہ و اعتراضات
 کا جواب کر دیا ہے اور یہاں تک کہ ناظرین کے دماغ کو پریشان کرنا نہیں چاہتا انشاء اللہ وہ زمانہ تک نہیں جواب
 اس کا ناظرین کے ملاحظہ میں ملے پیش کیا جاویگا۔

ثانیاً مولوی صاحب کا یہ فتوہ کہ اگر میرے طور کے اس کا جواب بھی دیا جاوے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کا
 رد بھی شائع ہو جاوے گا جبکہ دونوں ایک ساتھ ہونے کے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ مشینیت چل نہ
 سکیگی پس مولوی صاحب کی ذات کے بعد نہیں کہ اس کے شائع ہونے کے بعد ہر علحدہ اپنی اہم
 کہان لکھ لگیں مگر مولوی صاحب کو یاد رہے کہ مشیت کہ بعد از جنگ آید یہ کلمہ خود باید زد۔

حضرت یہاں اس امر کا اظہار بھی مجموعہ ہونے کا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے
 سخت دشمن ہیں نہ صرف دشمن بلکہ ان کے سب دشمن ہیں آپ کو بہت بڑا کمال حاصل ہے
 اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین میں بھی آپ کا نمبر بڑا ہوا ہے لہذا میں نے اس بار میں بھی
 مولوی صاحب کی کج خدمت کی ہر جگہ انشاء اللہ تھا بہت جلد ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت میں ملاحظہ فرمائیے